Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedestudesj35soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

P
Jaords
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTE-CINQUIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1897

436193
6.6.45

DS
101
R45
t.35

ASSISTANCE PUBLIQUE ET PRIVÉE

D'APRÈS L'ANTIQUE LÉGISLATION JUIVE

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 29 MAI 1897

PAR M. JOSEPH LEHMANN,
DIRECTEUR DU SÉMINAIRE ISRAÉLITE.

MESDAMES ET MESSIEURS,

Pascal a dit : « Les hommes, n'ayant pu guérir la mort, la » misère, l'ignorance, se sont avisés, pour se rendre heureux, de » ne point y penser ; c'est tout ce qu'ils ont pu inventer pour se » consoler de tant de maux ».

Cette pensée de Pascal, si piquante dans son amertume, a le tort de ne pas être vraie. Au temps même de Pascal, vivait un homme qui pensa tellement à la misère et à l'ignorance, qu'il résolut de les guérir et, — telle fut la contagion de son zèle, sa pensée et sa résolution devenant la pensée, l'idée fixe, en quelque sorte, de nombre de ses contemporains — humble prêtre de campagne, il fut, en France, le véritable fondateur de l'Assistance publique et de l'enseignement populaire. Ce contemporain de Pascal, vous l'avez reconnu, c'est le fondateur de l'ordre des sœurs de charité, celui qu'on appelait alors Monsieur Vincent. On l'a appelé depuis : Saint Vincent de Paul [1].

[1] Pascal meurt en 1658 et saint Vincent de Paul en 1660.

Depuis que, parmi les hommes, la société est organisée, tous les progrès de la civilisation ont été des victoires remportées sur la mort, la misère et l'ignorance. Moins que jamais, la pensée de Pascal est vraie pour ce qui concerne notre temps, car jamais, autant qu'en notre siècle, la pensée de la mort, de l'ignorance et de la misère n'a tant hanté l'imagination des hommes, et s'il est impossible de songer à vaincre ces invincibles fléaux, on est parvenu toutefois à resserrer les bornes de leur domaine : en moins de cent ans, la moyenne de la vie humaine a été prolongée de plus d'un quart ; partout l'ignorance est combattue et, si la misère ne peut disparaître, on s'efforce, du moins, d'en tarir les sources, de la rendre moins poignante, moins irrémédiable, si on peut parler ainsi. Cette noble inquiétude, ce ne sont pas seulement les âmes les plus généreuses qui en sont possédées, elle est devenue, en quelque sorte, le tourment de notre société tout entière; souverains, hommes d'Etat, législateurs, administrateurs, sectes religieuses, sectes philosophiques, partis politiques, tous, partout, à l'envi, la font entrer dans le programme de leur activité. En France, dans notre France républicaine, elle doit être, elle deviendra de plus en plus la préoccupation dominante de ceux qui, à un degré quelconque, s'intéressent à l'action publique, car ce n'est pas en vain qu'un peuple a placé dans sa devise et inscrit sur les murs de tous ses monuments ces deux mots sacrés : Egalité, Fraternité !

Mesdames et Messieurs ! Ce n'est pas la première fois qu'une société tout entière a été constituée dans le but de faire régner parmi les hommes l'égalité et la fraternité. Résumant dans une formule précise, brève, saisissante, l'enseignement des derniers prophètes et des premiers docteurs du judaïsme [1], la pensée suprême du législateur [2], Simon ben Gamaliel a dit : « Le monde repose sur trois choses : la vérité, la justice et la paix [3] ». Tandis que toutes les sociétés antiques étaient créées et maintenues par la force, la violence et la conquête, avec l'ignorance et l'esclavage pour satellites, Moïse,

[1] Zacharie, VII, 9; VIII, 16 ; *Abot*, I.
[2] Deutér., IV, 6, 8 ; VII, 18.
[3] *Abot*, I, fin.

à la société qu'il a fondée, a donné pour principe unique l'amour du prochain, et ce prochain qu'il faut aimer, ce n'est pas seulement, dans la pensée de Moïse, l'homme de la même race, de la même croyance, car pour éviter toute interprétation trop étroite de son précepte capital, il le répète dans les mêmes termes, il le renouvelle expressément quelques lignes plus loin, à propos de l'étranger : « Tu l'aimeras (l'étranger) comme toi-même, dit Moïse, car vous aussi, vous avez été étrangers en Egypte [1]. »

Cet amour qui embrasse toute l'humanité, Moïse ne s'est pas contenté de l'enseigner à la façon d'un moraliste ou d'un philosophe, de le prêcher comme un fondateur de religion, il en a fait un principe de vie infinie, d'une inépuisable fécondité, il l'a doué d'une efficacité certaine, il lui a donné la forme la plus pratique, lui a prescrit son mode d'action et de fonctionnement, législateur, en le faisant entrer dans son code, lui procurant ainsi l'autorité souveraine, la suprême sanction de la loi [2]. Cette originalité n'appartient qu'à Moïse : nul ne l'a eue ni avant lui, ni après !

Originalité plus admirable encore ! Moïse ne se contente pas d'ordonner les mesures nécessaires au soulagement de la misère, il décrète aussi tout ce qui lui paraît utile pour la prévenir ; sans compter que, plus avisé et plus sage que tous les autres législateurs ou plutôt plus équitable, plus miséricordieux, bien loin d'aggraver, par ses lois, les inégalités inévitables dans toute organisation sociale, il s'efforce sans cesse de les atténuer, de les rendre moins douloureuses. Chaque fois que le droit est douteux, sa loi est toujours pour le faible contre le fort, sans, pour cela, flatter aucune passion mauvaise : la jalousie, la convoitise, l'envie ; sans jamais cesser d'être vraie, juste, égale pour tous ; sans jamais cesser de semer, dans les cœurs, la concorde, l'amour et la paix !

[1] Lévitique, XIX, 18, 34. Voir encore Deutéronome, X, 19 ; la raison donnée pour prescrire d'aimer l'étranger prouve surabondamment que ce précepte s'applique à tout étranger, prosélyte ou non.

[2] οἶμαι ἔσεσθαι φανερὸν ὅτι καὶ πρὸς εὐσέβειαν καὶ πρὸς κοινωνίαν τὴν μετ' ἀλλήλων καὶ πρὸς τὴν καθόλου φιλανθρωπίαν ἔτι πρὸς δικαιοσύνην κειμένους ἔχομεν τοὺς νόμους, Josèphe, *Contre Apion*, II, 16.

I

Phénomène vraiment curieux pour qui connaît les annales des républiques de l'antiquité et des grands Etats modernes, durant toute la longue histoire du peuple d'Israël, parmi des luttes sans nombre, on ne compte pas une guerre sociale, pas une guerre servile. C'est que, nulle part, il est vrai, la distance est moindre entre maîtres et serviteurs, nulle part riches et pauvres se sentent plus proches les uns des autres. Sans doute, ce remarquable état de paix sociale, c'est à la loi religieuse du judaïsme qu'il est dû ; mais d'où vient que cette loi eut une telle action sur les âmes, les consciences et les mœurs ? Aux yeux de tout Israélite, c'était une idée, en quelque sorte innée, que sa loi était divine par son origine, ainsi que le disait, il y a dix-huit siècles, l'historien Josèphe [1], immémoriale dans le temps [2], l'héritage des pères [3], le patrimoine et le trésor communs de la nation, une œuvre d'éternelle sagesse, de souveraine justice, de paternelle bonté [4], s'imposant ainsi tout entière, avec une incomparable puissance, à l'obéissance, au respect, à l'admiration, à la vénération et à l'amour [5], nul n'osant se déro-

[1] *Contre Apion*, I, 8, 16 ; II, 16, 21 et *passim*. Voir aussi Philon, *Vita Mosis*, II, 2 : συνέγραψεν ὑφηγησαμένου θεοῦ ; I. οἱ νόμοι κάλλιστοι καὶ ὡς ἀληθῶς θεῖοι, et passim.

[2] Deutér., XXXII, 7 ; Isaïe, LXIII, 11.

[3] Deut., X, 15 ; XXXIII, 4 ; I Rois, VIII, 21, 58 ; II Rois, XVII, 13 ; Ps., XLIV, 2 ; LXXV, 5 ; LXXVIII, 2 ; Jérémie, XI, 4 ; XVII, 22 ; Prov., I, 8.

[4] Deut., IV, 6, 8, 40 ; V, 30 ; VI, 2, 18, 24, 25 ; VII, 8, 9, 12-15 ; VIII, 18 ; X, 12-14 ; XI, 18-22, 26-28 ; XIV, 1 ; XXVI, 16-19 ; XXVIII, 1-14 ; XXIX, 28 ; XXX ; Psaumes, XIX, 8-12 ; XXV, 9-15 ; CIII, 6-9 ; CXI, 7-8 ; CXIX ; Ecclésiastique, XLIV, 10.

[5] « Les seules lois de Moïse, depuis le jour où elles ont été écrites jusqu'à ce jour, sont demeurées fermes et inébranlables, et il y a espérance qu'elles demeureront tant que le soleil, la lune, tout le ciel, tout le monde, durera... Il est très merveilleux et le plus étrange du monde que, non seulement les Juifs, mais presque tous les autres, principalement ceux qui ont enseigné dans leurs discours la vertu, ont reçu et honoré ces lois comme étant saintes et sacrées... — Nos lois attirent à elles tous les hommes, Barbares, Grecs, ceux de la Terre ferme, ceux des îles, les races de l'Orient, celles de l'Occident, l'Europe, l'Asie, toute la terre habitée, d'une extrémité à l'autre... » (Philon, *De Vita Mosis*, II, 4).

ber aux prescriptions de cette loi, quelles qu'elles fussent, sans se frapper, à ses propres yeux, d'une déchéance, sans se retrancher lui-même de la communauté d'Israël. Or, cette loi, qui est à la fois une morale et une législation, gouverne en même temps la conscience et la conduite extérieure [1], prescrit de la même façon des devoirs et des obligations positives se complétant mutuellement et si étroitement unies que souvent on ne sait où commencent les unes et où finissent les autres. Cette confusion, cette heureuse confusion, qui fait du devoir une obligation civile, en quelque sorte, et de ses prescriptions les plus délicates une chose impérativement catégorique, se traduisant en actes journaliers, et, d'autre part, fait accepter allègrement les charges les plus lourdes imposées par la Loi [2], est sensible tout d'abord dans ce qui constitue ce que nous appellerons, dans la législation juive, les mesures préventives contre la misère.

Mesdames et Messieurs! Il est quelque chose de plus triste que la pauvreté, c'est le sort de celui qui lutte sans espoir, s'épuise en vain contre une mauvaise fortune acharnée après lui. Rien ne lui a réussi. Ses charges sont devenues accablantes. Il se sent glisser vers l'abime. L'idée d'une déchéance, qui lui paraît inévitable, le poursuit et l'affole. Heureux, trop heureux, si l'exil lui offre, bien loin, un refuge contre la honte et contre la pitié de ceux qui, actuellement, sont encore ses égaux ! Cette misère qui a peur d'elle-même, qui se dérobe anxieusement aux regards, cette misère, la plus navrante de toutes, c'est à elle tout d'abord que Moïse a songé : « Au sommet de la charité, disait Maïmonide [3], notre Loi a placé un devoir sacré entre tous : avant de nous ordonner de secourir le pauvre, elle nous a ordonné de venir en aide à celui qui

[1] (Moïse) συνεῖδε καὶ κατέστησε ...τὴν δικαιοσύνην, τὴν καρτερίαν, τὴν σωφροσύνην, τὴν τῶν πολιτῶν πρὸς ἀλλήλους ἐν ἅπασι συμφωνίαν· ἅπασαι γὰρ αἱ πράξεις καὶ διατριβαὶ καὶ λόγοι πάντες ἐπὶ τὴν πρὸς θεόν ἡμῖν εὐσέβειαν ἔχουσι τὴν ἀναφοράν « Moïse enseigna et institua ...la justice, la fermeté, la prudence et l'harmonie chez les citoyens. Toutes les actions, les occupations, les paroles doivent nous porter à la piété envers Dieu. » Josèphe, *Contre Apion*, II, 16.

[2] ἡμῖν... ἐκ τοῦ περὶ ταῦτα τῷ νόμῳ πειθαρχεῖν ἡδέως κἀκεῖ περίεστιν ἐπιδείκνυσθαι τὸ γενναῖον. *Contre Appion*, II, 33.

[3] *Yad Hazaka*, *Matnoth Aniyim*, x, 7.

est menacé de devenir pauvre, car il est dit : « Si ton frère s'ap-
» pauvrit, que sa main faiblit auprès de toi, *qu'il soit étranger ou de*
» *ta race,* soutiens-le et que ton frère vive auprès de toi [1] ». Ce soutien qu'il faut accorder à celui qui chancelle doit être sous la forme d'un prêt. Prêter, dit le Talmud, vaut mieux que donner [2]. C'est secourir sans blesser celui qu'on oblige, c'est stimuler son activité, non pas l'affaiblir. Mais à quelle condition, suivant la Loi, un prêt est-il valable ? A la condition d'être gratuit. Le prêt à intérêt, soit en argent, soit en nature, est rigoureusement interdit [3], la créance déclarée nulle [4], le créancier ainsi que le débiteur frappés tous deux de la dégradation civique [5]. Ni l'un ni l'autre, s'ils ne sont réhabilités, ne peuvent plus exercer de fonction publique ni même témoigner en justice [6].

Le créancier veut-il un gage, il lui est interdit de pénétrer, pour le prendre, dans la maison de son débiteur [7]. Le foyer du débiteur est inviolable autant que sa personne. La Tora ne dit pas seulement, comme la loi anglaise, *habeas corpus*, mais *habeas domum* [8]. Le gage, une fois donné, il faut le rendre chaque fois

[1] Lévitique, xxv, 35.

[2] *Schabbat*, 63. « Si quelqu'un dit : je ne veux pas accepter le secours d'autrui, » on doit, sans attendre qu'il souffre, pourvoir à ses besoins en lui donnant ce qui » lui est nécessaire à titre de prêt. Ce qu'il a accepté sous cette forme, on le prie » ensuite de le conserver comme don : telle est l'opinion de R. Méïr. Les sages » disent : on donne gratuitement à celui qui est dans le besoin tout ce qui lui est » nécessaire et (s'il refuse ce don gratuit) on le lui donne ensuite comme prêt. » R. Simon dit : (s'il n'est possible de le lui faire accepter autrement), on lui » demande un gage afin de ménager sa fierté » (*Tosefta Péa*, iv, 12 ; Jérusalmi, même traité, 21 *a* ; *Ketoubot*, 68). Philon dit qu'il vaut mieux donner (*De humanitate*, 8).

[3] Exode, xxii, 24 ; Deutér., xxiii, 20, 21 ; Psaumes, xv, 5 ; Prov., xxviii, 5 ; Ezéchiel, xviii, 17 ; xxii, 12 ; Philon, *De humanitate*, 36 ; Josèphe, *Ant.*, IV, 8, 25 ; *Contre Apion*, II, 27 ; comparez Matthieu, xxv, 27 ; Luc, xix, 23.

[4] *Baba Kamma*, 30 ; *Baba Mecia*, 72 ; *Baba Batra*, 94 ; Philon, *De humanitate*, 6.

[5] Sont considérés comme complices : le scribe qui a rédigé l'acte de créance, les témoins qui l'ont signé, celui qui s'est porté caution du débiteur (*Baba Mecia*, 75 ; *Mischna*, v, 11).

[6] *Mischna Sanhédrin*, iii, 3.

[7] Deutéron., xxiv, 10 ; Philon, *De humanitate*, 8 ; Jos., *Ant.*, IV, 8, 26.

[8] La loi du « habeas corpus » n'était pas faite pour le débiteur, la contrainte par

que le débiteur en a besoin : « S'il a donné sa couverture, qu'il » a froid, qu'il crie vers moi, dit le Dieu de la Bible, j'écouterai » sa plainte, car je suis miséricordieux[1] ». Quand vient la septième année, l'année sabbatique, toute poursuite est interdite[2]. L'année sabbatique terminée, le créancier reprend-il ses droits ? Il semble, d'après le texte[3], mais plus miséricordieuse que l'exégèse, la tradition constante proclame qu'à l'année sabbatique toutes les dettes sont remises[4]. Cette législation surprenante, qui bouleverse toutes nos idées économiques, elle a existé réellement, elle a réellement fonctionné. En dehors des documents de la tradition, que judicieusement on ne saurait écarter *a priori*, nous avons les témoignages de contemporains, de Philon[5], de Flavius Josèphe[6]. On pourrait peut-être trouver une preuve à l'appui de la tradition dans l'oraison dominicale de l'Évangile, dans cette phrase qu'on traduit communément par « pardonne-nous nos offenses comme

corps étant inscrite dans les codes ou les coutumes de tous les peuples de l'Europe. En France, elle fut abolie seulement il y a trente ans, en 1867, en matière civile et commerciale. Elle a été maintenue pour les amendes, restitutions, dommages-intérêts, et maintenue encore en matière administrative (la loi du 17 avril 1832 n'a pas été abrogée). Quoi qu'il en soit, la législation moderne constitue un progrès énorme par rapport à la législation du moyen âge et à celle de l'antiquité. A Tyr, à Carthage, à Syracuse, le créancier avait, sur le débiteur, droit de vie et de mort. Ce droit était maintenu avec certains adoucissements dans la loi romaine. L'ancien droit germanique et le droit féodal réduisaient en esclavage le débiteur insolvable (Louis André, *Grande Encyclopédie*). En Palestine même, dans le royaume de Samarie, sous la dynastie quasi-phénicienne d'Omri, c'était la loi de Tyr qu'on suivait : les deux fils de la veuve du jeune prophète sont saisis par un créancier, II Rois, IV, 1.

[1] Exode, XXII, 24.

[2] Deut., XV, 12.

[3] Ewald, *Alterthümer des Volkes Israel*, 378; Jahn, *Biblische Archæologie*; Raumer, *Vorlesungen über die Geschichten des Alterthumes*, 7e leçon ; Bauer, *Religion des Alt. Testam.*, I, 262 ; Bähr, *Symbolik des mosais. Cult.*, II, 608.

[4] A l'exception des prêts sur gage et des prêts sur hypothèque, *Mischna Schebiit*, X.

[5] *De Septenario*, 8.

[6] Josèphe, il est vrai, affirme que la remise des dettes avait lieu au jubilé (*Ant.*, III, 12, 3). Peut-être veut-il parler seulement des créances hypothécaires, des créances sur gages ou de celles dont la prescription aurait été interrompue par la προσβολή instituée par Hillel.

[7] ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.

nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés », et qui, d'après le texte grec, devrait être : « Remets-nous nos dettes comme nous remettons les dettes à ceux qui nous doivent[1] ».

Cette loi si paradoxale s'explique pourtant de la façon la plus naturelle. Jusqu'au terme de leur existence nationale, nos ancêtres étaient exclusivement voués à l'agriculture[2] ! Chose bien curieuse, ils ne comprenaient rien au commerce ! Le commerce, en Judée, était laissé aux étrangers, Egyptiens ou Phéniciens, établis temporairement[3] ou à demeure[4] dans le pays uniquement pour trafiquer, étant « gens avides de richesse », διὰ τὸ φιλοχρηματεῖν, ainsi que le dit, non sans un certain mépris, Flavius Josèphe[5]. N'empruntait donc, chez les Juifs, que celui dont les ressources étaient inférieures aux besoins mêmes de la vie, et, faire payer à ce malheureux un intérêt en sus du principal de sa dette, c'eût été abuser de sa détresse, l'appauvrir davantage[6], c'est-à-dire pécher deux fois, et contre Dieu et contre les hommes. Quel meilleur usage d'ailleurs de son superflu, quel plus grand profit que d'aider son frère dans le besoin[7] et d'obtenir ainsi pour soi la bénédiction de Dieu[8] ! Ainsi secouru, le débiteur, à moins de se rendre coupable de la plus noire ingratitude (ce qu'il n'est pas permis même de supposer, dit le Talmud[9]), s'acquittait toujours de sa dette, avec la plus grande ponctualité,

[1] Cette explication d'une phrase de l'oraison dominicale nous a paru fort intéressante. Elle nous a été suggérée par notre ami, M. Astruc, grand-rabbin honoraire de Belgique, mais nous ne la présentons que sous les plus grandes réserves. A notre avis, le texte grec a rendu imparfaitement le texte primitif, qui était sans doute שבק לן חובנא כמה דשבקן חוביין לחבו בנא. La racine חוב, dans la langue araméenne et dans le dialecte rabbinique, a, à la fois, le sens de faute ou offense et celui de dette.

[2] τί σωφρόνεστερον... ἐν εἰρήνῃ τέχναις ἢ γεωργίαις προσανέχειν « qu'y a-t-il de plus sage... que de se vouer pendant la paix... aux professions manuelles et aux travaux des champs ». *Contre Apion*, II, 41.

[3] *Nochri.*

[4] *Guer toschab.*

[5] *Contre Apion*, 12.

[6] Philon, *De humanitate*, 6; *Ant.*, IV, 25.

[7] *Ibid.*

[8] Deutér., xv, 10 ; *Ant.*, *l. c.*

[9] *Ketoubot*, 18 ; *Guittin*, 51 ; *Baba Mecia*, 3 ; *Baba Kamma*, 108; voir Raschi sur ce dernier passage.

avant l'échéance de l'année sabbatique, si toutefois il en avait les moyens. S'il ne le faisait pas, c'est qu'il était trop pauvre vraiment pour s'acquitter envers son bienfaiteur. Celui-ci ne devait-il pas remplir, jusqu'au bout, son devoir de fraternité et remettre à son frère une dette trop lourde pour celui-ci?

Quelle générosité extrême, d'une part, quelle loyauté scrupuleuse, de l'autre, une telle législation ne suppose-t-elle pas chez le peuple pour qui elle a été faite, qui en a été jugé digne et qui l'a observée religieusement, et sans changement, jusqu'au siècle qui précéda l'ère chrétienne! Générosité extrême et loyauté scrupuleuse entre lesquelles, à en croire la Mischna de *Schebiit* [1], se livrait parfois un bien touchant combat lorsque, l'année sabbatique venue, le débiteur, en dépit de la résistance du créancier, voulait s'acquitter quand même d'une dette annulée par la Loi, mais non par sa conscience. Dans ce débat étrange où chacun défendait un intérêt contraire au sien, dans ce débat entre la Loi et la conscience, le dernier mot devait rester... à la conscience [2] !

Cette loi dut se modifier en même temps que les conditions d'existence du peuple, une loi n'étant vivante qu'à la condition d'être douée de ce pouvoir d'adaptation. Un jour, bannis du sol de leurs aïeux, nos pères cessèrent d'être agriculteurs et furent condamnés à se vouer au commerce. Bientôt le commerce aussi leur fut interdit, hormis, — ô ironie du sort! — le commerce de l'argent! L'argent devint leur outil, leur arme, leur moyen de défense et de salut. Il fallait de l'argent pour assouvir l'insatiable avidité, non pas seulement de leurs ennemis, mais de leurs défenseurs : barons, évêques, princes, cardinaux, rois et papes, quand, de toutes parts, il leur fallait chercher des protecteurs contre les violences sanguinaires de foules fanatiques et féroces. Même dans cette cruelle et déplorable

[1] *Mischna Schebiit*, x, 8 : « Si quelqu'un vient payer une dette la septième » année, le créancier doit lui dire : je te délie de ta dette a cause de la Sche- » mita. Si le débiteur dit : je le sais, mais je veux quand même te payer, le » créancier peut accepter. Le dialogue entre le créancier et le débiteur, la » Tora l'a prévu en disant : voici les paroles de la Schemita (le mot *parole* sup- » pose un dialogue). »

[2] *Ibid.*, 9 : « Celui qui nonobstant la Schemita paie ses dettes acquiert l'appro- bation des sages. »

nécessité, leur religion, les préceptes du Pentateuque, les enseignements de leurs sages [1], plus encore que la prudence et le souci de leur sûreté, les obligeaient à user de douceur, de modération et de pitié envers ceux qui étaient contraints de recourir à eux! Je ne sais si jamais Shylock a existé. En dépit des prestiges de l'art, qui sait donner à toutes ses productions l'apparence de la réalité et de la vie, en dépit des explications des psychologues qui ont fait la genèse des sentiments du personnage et ont essayé de démontrer l'enchainement, la logique des sentiments de Shylock, nous autres juifs, nous n'y avons jamais rien compris. Si Shylock a existé, il appartient à une autre race, il appartient à la race de ces créanciers de la Rome antique, qui avaient, de par leur loi, le droit de couper leurs débiteurs en morceaux si, assaillis de divers côtés à la fois, ceux-ci se trouvaient dans une égale impuissance à satisfaire l'inexorable rapacité de leurs prêteurs [2]; ce Shylock, cet homme odieux qui n'aime même pas sa fille et qui en est haï — (rien que ce trait indique qu'il n'est pas juif) — cet homme qui est sans pitié, nous l'avons toujours renié! Non, Shylock n'est pas juif, car celui qui est sans pitié, — le Talmud l'a dit depuis longtemps [3], — n'est pas un descendant de notre père Abraham [4]!

[1] *Baba Mecia*, 71 *b* : A qui s'applique ce verset : « Celui qui augmente sa » fortune au moyen de l'intérêt de l'argent ou du fruit, amasse pour qui est bien- » veillant envers les pauvres? » (Prov., XXVIII, 8) Cela s'applique à celui qui s'enrichit en prêtant à intérêt à un non juif. Il a donc été interdit de prêter à intérêt à un non juif. Tosefot : Comment donc se permet-on, de nos jours (au XIIe siècle), de prêter à intérêt aux non juifs? R. Il le faut puisque nous avons à payer le roi, les seigneurs, qu'il faut vivre et que, d'ailleurs, toute autre occupation nous est interdite. Il ne nous est donc permis de prendre de l'intérêt que pour ne pas être exposé à mourir de faim. (Conclusions de Tosafot, deuxième glose de la page.)

[2] D'après le droit romain, le créancier avait le droit de mettre le débiteur à mort. Mais quand il y avait plusieurs créanciers, ils étaient *autorisés à se partager le cadavre*. Gaius, IV, 21 ; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XX, 1, 39 et s. (*Grande Encyclopédie*, art. *Contrainte par corps*, par M. Louis André.)

[3] *Yebamot*, 79.

[4] La légende de Shylock est très ancienne. Voir à ce sujet Grætz, Trad. franç., IV, 285. Primitivement le créancier était un suzerain ou un noble; le débiteur, un vassal ou un roturier. Ce fut après la peste noire de 1348 qu'un auteur italien fit de Shylock un juif.

II

Une indestructible pitié, supérieure aux injustices des hommes, mais aussi une indestructible énergie supérieure aux injustices de la vie, voilà, Mesdames et Messieurs, le fond du caractère de notre race. Cette dernière disposition de notre caractère générique date de bien loin, c'est encore un des bienfaits de notre législation religieuse. Celui qui faiblit dans la lutte, notre législateur l'a soutenu, comme par la main [1], lui mettant dans le cœur, s'il succombe, l'espérance, l'attente d'un relèvement certain ou pour lui ou pour sa race. Il en a fixé la date d'une façon précise, lui a permis l'espoir d'une réhabilitation, d'une délivrance plus proche encore, récompense d'un redoublement d'efforts, de courage, de persévérance, ou gage d'union et de solidarité entre les membres d'une même famille, union et solidarité que l'adversité même, loin d'affaiblir, que l'adversité surtout, suscite, réveille, fortifie.

Telle fut l'institution de la loi du Jubilé. D'après cette loi, il n'était pas permis de vendre une terre, une ferme pour plus de cinquante ans. Nul n'avait le droit d'appauvrir à perpétuité sa famille et de se condamner lui-même à une perpétuelle indigence. Tous les cinquante ans, le 10 Tischri, le son du schoffar de la délivrance retentissait dans tout le pays, les esclaves, en fête depuis dix jours [2], recouvraient leur liberté pour toujours, les terres revenaient à leurs anciens propriétaires, chacun reprenait possession de sa personne, de son foyer, de son patrimoine [3]. Le terme de cette délivrance pouvait être avancé à des conditions fixées d'avance par le législateur, soit que celui qui avait aliéné sa personne ou son bien trouvât des ressources nouvelles, soit qu'intervînt un membre de la famille, ainsi que l'ordonnait la Loi, pour faire recouvrer au parent malheureux la liberté ou le patrimoine perdus. L'assistance de la famille était strictement, rigoureusement obligatoire. Ce matin

[1] Isaïe, XLI, 10.
[2] *Rosch Haschana*, 8 *b*.
[3] Lévitique, XXV.

même [1], nous avons lu le chapitre qui règle, dans tous les détails, les conditions, le mode d'exécution de cette loi [2] et, la semaine prochaine [3], nous verrons, dans le livre qui nous raconte un des épisodes les plus charmants de la Bible, dans l'histoire de Ruth [4] la Moabite, comment les parents se réunissaient, s'attendaient les uns les autres, devant les magistrats, les anciens et le peuple, au tribunal qui siégeait aux portes de la ville, pour choisir entre eux, d'après le degré de filiation, la fortune, d'après le cœur, celui à qui reviendrait ce titre de Goel [5] que, faute d'autre équivalent, nous traduisons par sauveur, rédempteur, et qui désigne celui qui accepte de tout son cœur et de toute son âme, dans toute leur intégralité, toutes les obligations de protection et de sympathie, pieuses, fraternelles, dévouées, envers le frère qui est faible, envers le frère qui est pauvre, envers le frère qui est mort. Et ce frère, ce n'est pas seulement l'enfant du même père, de la même mère, c'est — ne vous y trompez pas — dans cette langue hébraïque dont les termes, parfois dans leur large compréhension, sont l'expression du sublime sentiment de solidarité de notre race, — c'est le parent à un degré quelconque [6], car la famille biblique, la famille dans le Judaïsme antique n'a pas de limite précise, elle s'étend de proche en proche remontant de degré en degré, et, s'il le faut, jusqu'à l'auteur commun de la race hébraïque, de sorte qu'il n'est personne, dit le Talmud [7], qui n'ait de Goel, de libérateur en Israël [8].

[1] Le samedi 29 mai.

[2] X^e section du Lévitique

[3] Le deuxième jour de la Pentecôte qui, cette année, tombait le 7 juin.

[4] Ruth, III et IV.

[5] Lévit., *l. c.* ; Nombres, XXXV ; Deutér., XXV, 5-16.

[6] Lévit., XXV, 25, 49.

[7] *Sifra Behar*, IV, 2.

[8] Dans cet exposé purement théorique de la législation mosaïque, il ne nous appartenait pas de rechercher à quelle époque et dans quelles conditions la loi du Jubilé a été observée en fait ou était en droit exécutoire. Les données bibliques sont, à cet égard, assez rares. Isaïe, maudissant ceux qui, en Judée, s'efforçaient d'augmenter sans cesse leurs possessions et d'accaparer le sol à leur profit, s'écrie : « Malheur à vous qui joignez maison à maison, qui faites rejoindre un champ par » un autre champ jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de place (pour personne) afin que » seuls vous habitiez le pays », chose qui n'eût pas été possible si le régime du Jubilé avait été en vigueur ou si la loi du Jubilé avait été observée. Mais, d'autre

III

Soutenir ceux qui chancellent autour de nous, relever ceux qui sont tombés à nos côtés sur le chemin de la vie, voilà certes le moyen de prévenir bien souvent la souffrance de la misère ; mais que de qualités pour remplir de telles obligations et aussi que de vertus dont le principal mérite et le caractère essentiel sont la spontanéité, la liberté ! Comment donc la loi interviendrait-elle dans tous les cas, pour assurer l'exécution de ce contrat de solidarité familiale et sociale ? Les sources de la misère seraient-elles, d'ailleurs, pour cela taries ? La misère ne défie-t-elle pas les prévisions les plus sages, les mesures législatives les plus miséricordieuses ? Comment assurer, par avance, un appui à l'étranger qui, inconnu, vient d'une terre lointaine chercher parmi nous un refuge et du pain ; à l'homme loin de sa famille, dont l'âge ou la maladie ont épuisé la vigueur ? La femme qui devient veuve, l'enfant qui

part, Ezéchiel parle comme d'une institution régulière et publique de l'année de la délivrance שנת הדרור (XLVI, 17), nom par lequel le Pentateuque désigne l'année du Jubilé (XXV, 10. Voir encore Jérémie, XXXIV, 8, 15, 47). Dans l'assemblée solennelle réunie dans le Temple et dont il est question dans le livre de Néhémie, chapitres IX et X, les signataires du pacte religieux s'engagent à observer les lois de la septième année (X, 32) de la Schemita, mais ne parlent pas de celles du Jubilé, peut-être parce que celles-ci n'avaient, en général, qu'un caractère éventuel. Philon est plein d'enthousiasme pour la loi du Jubilé, qu'il commente à deux reprises (*De Septenario*, 13, et *De humanitate*, 11). Toutefois les observations du philosophe Alexandrin ne sauraient avoir pour nous l'autorité d'un témoignage. La loi du Jubilé, d'après une opinion exprimée dans le Talmud, cessa d'être en vigueur après l'exil des dix tribus (*Arakhin*, 32). Se fondant sur ce passage, Raschi (*Guittin*, 36 *a*) et Maïmonide (*Hilkhot Schemittin Veyobelot*, X, 8) concluent que cette loi était abrogée en droit aussi bien qu'en fait à l'époque du second temple. Ces conclusions sont combattues par R. Yacob Tam, d'après *Arakhin*, 29 ; *Horaïot*, 6, et *Guittin*, 74.

Hécatée d'Abdère a connu la loi du Jubilé et en donne un curieux témoignage. Chose remarquable encore, l'explication qu'il en donne concorde singulièrement dans les termes avec la virulente apostrophe d'Isaïe aux accapareurs du sol que nous avons citée plus haut : οὐκ ἐξὴν δὲ τοῖς ἰδίοις τοὺς ἰδίους κλήρους πωλεῖν, ὅπως μή τινες διὰ πλεονεξίαν... ἐκβλίβωσι τοὺς ἀπο ορωτέρους : « Il n'est pas permis aux

devient orphelin, qui pourvoira à leurs besoins, en attendant qu'eux aussi, ils trouvent leur libérateur ?

Notre législateur y a pourvu, ramenant toujours, entre ceux que le sort a inégalement partagés, l'égalité par la fraternité.

Fête publique, fête privée, solennité religieuse, réjouissance nationale, toujours et partout, au sein de chaque famille, l'étranger et le pauvre, la veuve et l'orphelin — la loi l'ordonne — doivent avoir leur place auprès, au milieu des enfants : « Tu te réjouiras de tout ton bonheur, tu te réjouiras devant l'Eternel ton Dieu. toi, ton fils et ta fille, ton esclave et ta servante, le lévite, la veuve, l'orphelin et l'étranger », voilà ce qu'à chaque page, ordonne le 5e livre de Moïse [1].

Mais voici quelque chose de plus important, de beaucoup plus grave : le pauvre *a droit* à une part de la terre, à une part des fruits, à une part de la jouissance directe de la propriété. Le droit à l'assistance, ce droit au sujet duquel économistes et sociologues des diverses écoles discutent encore —, mais il y a longtemps que, par la Bible, la question est résolue et absolument tranchée ! N'hésitons pas à le dire, parce que c'est la vérité : oui la Bible

» particuliers de vendre leurs propres parts, de peur que quelques-uns, poussés » par l'avidité, achetant les patrimoines, n'en expulsent ceux qui sont plus » pauvres qu'eux ». Hécatée *ap.* Diodore de Sicile, XL, 3 (Th. Reinach, *Textes*, p. 19).

Dans le IIIe livre des *Antiquités* (ch. 12), Josèphe consacre à la loi du Jubilé un long paragraphe. Il entre dans tous les détails de mode d'application de cette loi. Les indications très précises qu'il nous donne forment une sorte de règlement d'administration qui ne se trouve consigné nulle part ailleurs et qui ne peut être que le fait d'une coutume, sans doute en vigueur de son temps :

« La 50e année est appelée chez les Hébreux Yobel. Les débiteurs sont libérés » alors et on affranchit les esclaves juifs qui, pour expier une violation de la loi, » au lieu d'être mis à mort, avaient été privés de leur liberté. Il ordonne que les » champs seront rendus à leurs anciens maîtres de la manière suivante : quand » vient le Yobel, qui veut dire liberté (?), le vendeur et l'acheteur se réunissent, » on fait l'estimation et des fruits et des dépenses faites dans les champs. Si la » valeur des fruits est supérieure aux dépenses, le vendeur reprend le champ » (sans indemniser l'acheteur). Si les dépenses ont été supérieures, l'acheteur » doit recevoir la différence. Au cas où les profits égalent les dépenses, les » champs reviennent à leurs anciens possesseurs. Pour ce qui concerne les mai- » sons, etc... »

XII, 18 ; XIV, 26 ; XVI, 11, 14 ; XXVI, 11.

a proclamé *le droit* à l'assistance pour celui qui n'a pas, *le devoir* de l'assistance pour celui qui possède.

Et savez-vous pourquoi on discute encore? C'est parce que les idées romaines pèsent encore de tout leur poids sur la concience moderne, car c'est de Rome que vient cet adage *suum cuique*, ce qui veut dire, en bon français, chacun pour soi [1]. Elle est encore du droit romain, cette ancienne définition de la propriété, *jus utendi et abutendi*, le droit d'user et d'abuser. Cette définition, les Romains l'appliquaient en conscience : maitres de leurs personnes, ils trouvaient le suicide chose absolument légitime, ils le glorifiaient par la bouche de leurs plus éminents penseurs. Maitres de leurs enfants, ils avaient sur eux droit de vie et de mort : Tacite, le sage Tacite, s'étonne que les Juifs condamnent le meurtre des enfants [2] : Vous savez combien, pour Tacite, les Juifs étaient gens grossiers et barbares ! Maitres de leurs esclaves, cela va sans dire, il y en avait chez eux qui, pour engraisser leurs poissons, faisaient jeter leurs serviteurs dans les viviers. Chose plus horrible encore ! le peuple romain tout entier, avec ses consuls, son sénat, ses historiens, ses prêtres et ses philosophes, le peuple romain, maître de ses gladiateurs, les faisait égorger devant lui, pour son amusement, ils mouraient, saluant César ! C'était, vous le savez, les vierges saintes, les blanches, les pures, les chastes vestales qui, leur joli pouce, l'ongle rose tourné vers la terre, décidaient si on achèverait de tuer le gladiateur gisant dans l'arène sanglante, blessé, mutilé [3].

[1] Celui qui dit : « Ce qui est à moi, est à moi et ce qui est à toi, est à toi », est un homme du vulgaire. Tel était, d'après d'autres, le droit qui florissait dans la cité de Sodome (*Abot*, v, 10).

[2] Si les Juifs s'abstiennent de tuer leurs enfants, c'est, selon Tacite, parce qu'ils *ont souci d'augmenter* leur population : « Augendæ tamen multitudini » consulitur; nam et necare quemquam ex agnatis nefas. » *Hist.*, V, 3. L'étonnement du grave historien est tout naturel pour qui connaît les idées de l'antiquité en général et les usages établis en lois chez certains peuples tels que les Lacédémoniens. Pour avoir une idée de la cruauté avec laquelle, à Alexandrie, on pratiquait communément l'abandon des enfants, il n'y a qu'à voir avec quelle indignation Philon s'exprime à ce sujet à propos des lois mosaïques qui ordonnent, lors de la naissance des animaux domestiques, de laisser le petit avec la mère au moins pendant sept jours et qui interdisent de cuire l'agneau dans le lait maternel (*De humanitate*, 17).

[3] Hérode, désireux d'introduire en Judée la civilisation romaine [illegible], fit cons-

Voilà, à Rome, comment et jusqu'où l'on comprenait la propriété ! Si aujourd'hui on la comprend autrement, nous y sommes, Mesdames et Messieurs, croyez-le, un peu pour quelque chose. Nous n'avons pas le droit de disposer de nos personnes, nous ne nous appartenons pas à nous-mêmes ; créatures de Dieu, comment oserions-nous prétendre à la propriété exclusive, absolue des choses extérieures ? Celui qui, avec des larmes, a semé le grain de blé dans le sillon qu'il a creusé et qui, plus tard, au plus chaud de l'été, a moissonné, a droit au fruit de son travail [1], sans aucun doute, mais ce fruit lui appartient-il entièrement ? Cette terre où il a tracé son sillon est-elle son œuvre ? ou la pluie qui a fécondé le germe ? ou le germe lui-même ? ou la succession des saisons ? ou le soleil qui, de ses rayons bienfaisants, a réchauffé le sol et doré les épis ? — Ce n'est pas un réformateur, un socialiste moderne qui parle, je vous traduis les pensées, presque les paroles de Philon d'Alexandrie, le vieux Philon, Philon le Juif, le grand philosophe qui a si pieusement commenté la législation de Moïse [2]. Pour continuer sa pensée, et ainsi que le dit notre vieux rituel, c'est Dieu « qui fait sortir le pain de la terre ». Ce pain, laboureur, il est à toi, tu peux t'en rassasier, mais donne une part de ton pain au pauvre qui a faim et qui est chair comme toi [3] !

C'est pour cela que Moïse, le répétant quatre ou cinq fois, a dit [4] : « Quand tu moissonneras le produit de ton champ, tu lais-
» seras sur pied le blé qui croît à la bordure du champ. Tu
» ne cueilleras pas les grappes ni les fruits qui ont poussé à l'ex-

truire, à Jérusalem, un théâtre dans lequel il faisait lutter des hommes contre des bêtes féroces, des lions surtout. « Les étrangers grecs ou romains admirent sa générosité et sont ravis du spectacle, des dangers courus pour leur plaire τοῖς ξένοις ...ψυχαγωγία τῶν περὶ τὴν θέαν κινδύνων, mais les gens du pays voyaient là une flagrante violation des usages honorés chez eux, il leur paraissait absolument impie d'opposer des hommes à des bêtes féroces pour repaître des hommes d'un tel spectacle ...φανερὰ κατάλυσις τῶν τιμωμένων... ἐθῶν ...ἀσεβὲς ἐκ προοδίου ...θηρίοις ἀνθρώπους ὑποῤῥίπτειν, ἐπὶ τέρψει τῆς ἀνθρώπων θέας (Josèphe, *Ant.*, XV, 8, 1).

[1] Ps., CXXVI, 6-7.

[2] *De humanitate*, 9.

[3] Isaïe, LVIII, 7.

[4] Lévit., XIX, 9-11 ; XXIII, 22 ; Deutér., XXIV, 19-22 ; XXVII, 19.

» trémité de ta vigne ou de ton verger. Tu ne glaneras pas en » ton champ, tu ne grappilleras pas ta vigne. Si tu oublies une » gerbe (ou deux gerbes [1]) dans ton champ, tu ne retourneras » pas les chercher. Tout cela, c'est le bien de l'étranger [2], de la » veuve, de l'orphelin. Ne refuse pas l'entrée de ton champ ou de » ta vigne au passant qui a faim ou qui a soif; qu'il cueille des » épis et des grappes, qu'il assouvisse sa faim et étanche sa soif, » pourvu qu'il n'emporte rien avec lui [3]. »

Préceptes de charité, croira-t-on, laissés à la bonne volonté de chacun, sans obligation réelle, sans sanction positive ! — Moi aussi je l'ai cru jusqu'à ce que j'aie eu entre les mains, que j'aie vu devant mes yeux un témoignage, le témoignage d'un contemporain qui a vécu sous l'empire de cette loi. Voici ce que dit Flavius Josèphe dans le IVe livre des Antiquités [4]. Après avoir rappelé le commandement de *Péa*, qui prescrit de laisser aux pauvres ce qui croît en bordure des champs, il ajoute : « On ne doit pas non plus empêcher les passants de goûter aux fruits qui sont » mûrs. Il faut leur permettre de s'en rassasier, *qu'ils soient* » *Juifs ou étrangers*; qu'ils se réjouissent d'en prendre leur part, » mais il ne leur est pas permis d'en emporter... S'il en est » qui n'osent pas y toucher, il faut les inviter à en prendre, s'ils

[1] *Mischna Péa*, VI, 5.

[2] La Tora a vingt-neuf préceptes pour ordonner l'amour de l'étranger. En voici un (Deutér., X, 17-19) : « L'Eternel votre Dieu est le dieu des puissances » célestes, le seigneur des seigneurs, le Dieu grand, puissant, redoutable, qui » ne fait pas acception de personnes et qui n'accepte pas de présent, qui rend » justice à l'orphelin et à la veuve et qui aime l'étranger pour lui donner du pain » et un vêtement. Et vous aimerez l'étranger, car vous avez été étrangers en » Egypte. »

[3] Deutéron., XXIII, 25-26.

[4] VIII, 21. Voir aussi le commentaire de cette loi dans Philon, *De humanitate*, 9, et l'enthousiasme que cette loi lui inspire : τίς οὐκ ἀγάσαιτο... qui n'admirerait, etc... « Il (Moïse) ressemble à un père de famille plein de bonté φιλοστοργότατος, » qui, voyant que ses enfants ne sont pas tous aussi heureux les uns que les » autres, les uns ayant des biens en abondance, les autres réduits à une extrême » indigence, plein de pitié et de compassion pour ceux-ci, les invite à prendre » leur part des biens de leurs frères, à user de ces biens d'autrui comme s'ils » étaient les leurs, non avec impudence, mais pour soulager leur besoin, et ayant » ainsi, *non pas seulement une part des fruits, mais une part de la propriété elle-* » *même*. »

» sont Israélites, parce que c'est leur droit, étant copropriétaires en raison de la communauté d'origine ; s'ils sont venus d'ailleurs, il faut les supplier d'accepter ces faibles présents, car il convient d'offrir à nos hôtes ce que Dieu nous a donné pour en jouir et en donner libéralement. Quiconque n'observe pas ces lois, *qu'il soit flagellé publiquement, par ordre de la justice*, de trente-neuf coups de fouet [1] : homme libre, il mérite ce châtiment ignominieux [2], car ne s'est-il pas couvert de honte en s'abandonnant à l'avarice ? Vous avez souffert en Egypte et dans le désert, disait Moïse, soyez donc compatissants envers ceux qui souffrent et partagez avec le pauvre les biens que Dieu, dans sa miséricorde, vous a accordés en abondance. »

Nous n'avons pas commenté ni même cité toutes les lois agraires faites, dans le Pentateuque, en faveur du pauvre [3]. Pour faire ressortir à vos yeux, d'une façon complète, la pensée qui les a inspirées toutes, nous voudrions appeler votre attention sur les réflexions de Philon au sujet de la loi qui ordonne le chômage et l'abandon des fruits spontanés de la terre, la septième année : « Que, pendant

[1] ὁ δὲ παρὰ ταῦτα ποιήσας πληγὰς μιᾷ λιπούσας τεσσαράκοντα (ארבעים חסר אחת) τῷ δημοσίῳ σκύτει λαβὼν, τιμωρίαν ταύτην αἰσχίστην ἐλεύθερος ὑπομενέτω.

[2] Il est incontestable, pour Philon aussi, que l'autorité publique, judiciaire, intervenait pour assurer l'exécution des lois qui donnaient aux pauvres une part dans la possession des fruits : « Ceux qui ne peuvent pratiquer la vertu (leur devoir) de bon cœur », Moïse les corrige malgré eux et les châtie par les lois saintes. L'homme de bien leur obéit de plein gré, l'impie par force et malgré lui. (Philon, fin du paragraphe précité.)

[3] Outre les fruits de la 7e année entièrement abandonnés aux pauvres, on prélevait, chaque année, une part des fruits (environ 2/100) pour les prêtres, une dîme pour les lévites : ni les uns ni les autres n'avaient ni terres ni revenus ; puis, une seconde dîme, dont le produit, devant être consommé à Jérusalem et ne pouvant, dans cette ville, servir à aucune vente ni échange, devait être, en fait, employé à l'entretien des pauvres de la métropole (Deut., XII, 12, 18 ; Psaumes, CXXXII, 15). La 3e et la 6e années, la seconde dîme appartenait entièrement aux pauvres de la province והנחת בשעריך (Deut., XIV, 28). Les articles 5 et 6 du 8e chap. du traité *Péa* règlent le mode de distribution et de répartition de cette dîme, dite dîme des pauvres. L'ensemble des redevances toutes volontaires pesant sur l'agriculture, dont le produit était consacré au culte, à la bienfaisance et aux réjouissances nationales, s'élevait environ à 1/4 du produit brut des champs. Il fallait, en outre — cela va sans dire — acquitter les impôts et tributs dont le chiffre était très élevé, ainsi qu'on le voit dans I Macchabées, X, 29-30.

» six ans, les propriétaires jouissent de leurs possessions et de » ce qu'ils ont labouré, mais que ceux qui n'ont point d'héritage » ni de fortune en jouissent la septième année. En cette année, » tout le labour de la terre doit cesser : on n'y cultive pas, on » n'y sème rien, car aussi il ne serait pas raisonnable que les uns » travaillassent et les autres recueillissent le fruit. C'est pour- » quoi Moïse a voulu que les terres fussent, pour ainsi dire, sans » maîtres (ἀδεσπότων), tout travail étant suspendu dans les champs, » que les grâces viennent de Dieu seul, pleines et parfaites, distri- » buées à tous ceux qui en ont besoin (*De humanitate*, 11)[1].

Moïse n'a pas condamné la propriété, mais il a voulu déraciner, dans le cœur de ceux qui possèdent, l'orgueil qu'elle inspire et leur persuader qu'ils ne sont que les administrateurs responsables des biens que Dieu leur a donnés pour leur jouissance et celle de leurs semblables[2]. Dans le procès engagé entre le pauvre et le riche, il n'a soutenu le riche ni flatté le pauvre[3]. Il n'a pas glorifié le pauvre : celui-ci souffre sans l'avoir voulu. Il n'a pas glorifié la pauvreté : la pauvreté est un mal que l'on ne guérit qu'à force de courage, de patience et de résignation[4]. Il n'a pas maudit la richesse : le travail béni par Dieu n'est-il pas souvent la source même de la richesse[5] ? Il n'a pas maudit le riche : le riche peut se sanctifier à force de justice, de charité et de modestie[6]. Dieu a créé

[1] La terre doit appartenir au pauvre une année sur sept : voilà pourquoi, cette année-là, les propriétaires ne cultivent pas la terre, la culture étant en quelque sorte l'affirmation, la manifestation de leur droit de possession, la חזקה. Cette pensée de Philon peut paraître hardie, mais le Pentateuque dit exactement la même chose, la première fois qu'il est question de la loi de Schemita : « Six » années tu ensemenceras ta terre et tu recueilleras son produit. Et la septième, » tu la chômeras et la laisseras à l'abandon, *et les pauvres de ton peuple mange-* » *ront*, et ce qu'ils auront laissé sera la nourriture de l'animal des champs. Ainsi » tu feras dans ta vigne et ton oliveraie. » Exode, XXIII, 10-11.

[2] *Abot*, III : « Donne à Dieu ce qui est à Dieu ; toi et tout ce que tu as, tout est à Dieu. »

[3] Exode, XXII, 3, 6 ; Lévit., XIX, 15.

[4] Ps., XXXIV, 7; LXXIV, 21.

[5] Psaumes, CXII, 2-5, 9 ; I Chron., XXIX, 12 ; II Chron., XXXI, 10.

[6] Genèse, XXIV, XXVI, XXXIX, XLIX ; Exode, XXIII ; Deutér., II, VII, VIII, XII, XIV, XV, XVI, XVII, XXVIII, XXX, XXXIII ; Michée, VI, 8 ; Isaïe, LXV ; Ps., LXV ; Prov., X, 22 ; Job, I, 10 ; Ecclésiastique, XXXI ou XXXIV, 8-11.

le pauvre et le riche l'un en face de l'autre, dit le sage [1]. Le pauvre et le riche se sont rencontrés, a dit Salomon, tous deux, l'Eternel les a faits [2], reconnaissants l'un et l'autre le lien qui les unit, l'égalité sereine et la douce fraternité des enfants de Dieu [3].

IV

Mesdames et Messieurs ! laissons là les sublimes pensées de notre législateur et des prophètes, ses éloquents disciples, et, au risque d'abuser de votre attention si bienveillante, demandons-nous, — comme nous devons quelque peu remplir notre programme, — demandons-nous, aussi rapidement que possible, comment, d'après le Talmud, se faisait la distribution de la part des pauvres ? pourquoi l'agriculture en faisait seule les frais ? enfin, si, à côté de cette assistance strictement privée, il y avait place, dans la bienfaisance légale, pour une action collective et commune.

Les fruits attachés encore au sol, ou, selon les prescriptions de la loi, abandonnés à la superficie des champs, les pauvres devaient aller les cueillir ou les recueillir de leurs mains [4], acquérant ainsi, par ce léger travail, un droit, un droit quelconque, à la possession des fruits. Le maître du champ était présent pour les aider et pour éviter toute confusion, tout désordre [5]. La récolte des pauvres se faisait à trois heures différentes [6]. A la pointe du jour, venaient les jeunes mères, profitant du sommeil de leurs nourrissons. A midi, venaient les enfants des écoles, les classes étant terminées à midi. Le soir, les champs étant souvent loin de la ville, la chaleur du jour étant tombée, venaient, à pas lents, les vieillards appuyés sur leur bâton [7], et, à cette heure tardive, il en restait encore assez

[1] Ecclésiaste, VII, 14.
[2] Prov., XXII, 2.
[3] Deut., XIV, 1.
[4] *Mischna Péa*, IV, 4.
[5] *Ibid.*, 1.
[6] *Ibid.*, 5.
[7] *Ibid.*, jérusalmi, 18*b* et 20*d*.

pour eux. R. Yohanan b. Nouri[1], aussi pauvre que savant (et c'était, sans doute, pour l'époque, un très grand savant), allait glaner, le soir, avec les hommes de son âge, et, tout l'hiver, il se nourrissait des fruits qu'il avait recueillis l'été[2].

Nos pères, n'ayant guère d'autres biens que leurs champs et le produit de leurs champs, réservaient aux pauvres une part de leur récolte, grand sacrifice, du reste, que, sans médire de nos concitoyens, Moïse eût eu de la peine à obtenir de nos bons paysans de la Beauce, de la Brie, voire même de la Normandie; mais ce sacrifice n'est pas le seul que la Loi exige : « Tu ouvriras largement ta main, dit la Bible à deux reprises[3], à ton frère le pauvre, l'indigent de ton pays, et *tu lui donneras tout ce dont il a besoin* ». *Tout ce dont il a besoin*, c'est beaucoup, ce serait même trop, si toutefois on devait comprendre ce précepte à la façon de Hillel. Un jeune homme de bonne famille, prince déchu sans doute, vint trouver un jour Hillel : « Rabbi, aie pitié de moi, lui » dit-il! Habitué à aller à cheval, précédé d'un coureur, je n'ai » maintenant ni cheval, ni serviteur, ni argent pour en acheter! » Me vois-tu, moi, forcé d'aller à pied et tout seul! » Hillel lui procure, de ses deniers, un cheval et un esclave. Le lendemain, autre histoire : l'esclave s'était enfui ! L'autre aussitôt de courir chez Hillel. « Excuse-moi, mon ami, lui dit le bon rabbi, je n'ai » pas d'argent aujourd'hui, demain je t'achèterai un autre ser- » viteur. » Et pour que le jeune prince ne sentît pas sa misère, misère toute relative, il est vrai, tout le jour Hillel lui servit de courrier[4].

Le précepte biblique va-t-il vraiment jusque-là ? il nous est permis d'en douter; mais, quelque réserve que nous fassions à

[1] *Ibid.*, 20 *d*.

[2] Ces heures étaient réservées exclusivement aux indigents de ces trois catégories particulièrement intéressantes. Les autres venaient à d'autres heures de la journée, demandant aux moissonneurs la permission de glaner. Ainsi fit Ruth, venant glaner dans les champs de Boaz, dans la matinée, le maître étant absent (Ruth, II, 7).

[3] פתח תפתח, Deut., XV, 8, 11, sans compter la double recommandation du verset 10 : נתון תתן לו... בתתך לו.

[4] *Sifrè Reéh* ; *Tosifta Péa*, IV, 10 ; jérusalmi, 21 *a* ; *Ketoubot*, 68.

cet égard, il nous faut reconnaître qu'il n'est pas facile à chacun d'entre nous, ni possible d'accomplir dans toute sa teneur, l'obligation de fraternité dont Moïse nous a fait une loi, à tous : *donner à tous les malheureux* qu'on rencontre, tout ce qui est nécessaire *pour subvenir à leurs besoins*. Mais ce qu'un seul ne saurait faire, si riche qu'il soit, ce qui ne lui serait même pas permis de faire, car il priverait ainsi tous les autres de la joie de la charité, tous peuvent, tous doivent le faire en unissant leurs volontés, leur intelligence, leurs cœurs. L'œuvre de la charité doit être, selon la parole du prophète, une œuvre d'harmonie et d'union [1]. Du précepte de Moïse ainsi compris résulte donc l'obligation d'une assistance exercée collectivement. De là, en effet, l'institution, en Israël, de la caisse publique de charité, dont il est si souvent question dans les ouvrages talmudiques, institution qui doit remonter bien loin dans l'histoire, qui doit être postérieure de très peu à l'époque où Néhémie, au ve siècle avant l'ère chrétienne, créa, à côté du Temple, des magasins publics pour recevoir la dîme et la répartir entre tous ceux qui y avaient droit [2].

D'après la Mischna de *Schekalim*, v, 6, il y avait, dans le Temple, ou dans ses dépendances, une chambre appelée la chambre du mystère, *lischkat Haschaïm*, ainsi nommée parce que les יראים, *meluentes*, les gens vénérant plus particulièrement le nom divin, y faisaient déposer leurs dons dans le plus grand mystere, et que le produit de ces dons servait à entretenir, d'une façon également mystérieuse, les gens de naissance tombés dans le besoin. D'après la *Tosifta*, même traité, II, 16, chaque ville avait, à l'instar de Jérusalem, dans la principale synagogue sans doute, une chambre des aumônes mystérieuses.

Dans l'antique communauté juive, la bienfaisance publique était exercée par deux institutions différentes. Chacune d'elles avait ou devait avoir ses ressources propres ; elles étaient distinctes dans leurs attributions, leur organisation, leur mode de fonction-

[1] והיה מעשה הצדקה שלום. Isaïe, XXXII, 17.

[2] Néhémie, X, 49-40 ; XIII, 13. Voir encore I Chron., IX, 26 ; XXIII, 28, et Malachie, III, 10. Dans II Chron., XXXI, 11, l'auteur fait remonter cette institution au règne d'Ezéchias, c'est-à-dire environ deux siècles et demi auparavant.

nement. Déjà la Mischna de *Péa* et la *Tosifta* les mentionnent toutes deux avec les différences essentielles qui les caractérisent l'une et l'autre. L'établissement de ces deux institutions ou tout au moins de l'une d'elles (à qui alors est dévolu tout le département de la charité publique) est une obligation stricte pour toute communauté. Il résulte de la Tosifta que tout Israélite a le droit d'en requérir la création dans la ville qu'il habite et d'obliger ceux qui y demeurent depuis trente jours à concourir à l'entretien de la caisse publique de charité [1]. On n'a jamais vu de communauté en Israël, dit Maïmonide [2], si petite et si pauvre qu'elle soit, qui n'ait pas de caisse publique de charité [3].

Ces deux institutions sont le *Tam'houi* [4] et la *Kouppa*, celle-ci caisse de charité publique qui fournissait les moyens de pourvoir aux besoins des pauvres en général; celle-là destinée à soulager la misère la plus urgente.

Chaque jour, dans chaque maison, on allait recueillir des aliments ou de l'argent. Nul, les indigents exceptés, n'avait le droit de refuser son offrande : l'obole du pauvre toutefois n'était pas refusée [5].

Trois administrateurs étaient chargés de recueillir les offrandes et les dons et d'en faire journellement la répartition. Ils donnaient à tous venants, sans information préalable, aux étrangers comme aux pauvres de la localité, sans distinguer le culte ou l'origine, en s'enquérant uniquement du nombre de personnes à secourir. Chacun recevait de quoi faire deux repas ; la veille du sabbat, trois repas, composés de pain, de légumes et d'assaisonnements [6]. Si le pauvre voulait passer la nuit dans l'endroit, on lui donnait un gîte et, pour la nuit, un lit et une couverture [7]. Seuls ceux qui allaient

[1] R. Méir de Rothenbourg, d'après Mordechaï, *Baba Batra*, I.

[2] *Matnot Anyïm*, IX, 3.

[3] Combien, en France ou ailleurs, de communes dépourvues encore de toute organisation de l'assistance et où, en dehors de la charité privée, la misère ne trouve aucun soulagement !

[4] Mot d'origine persane qui signifie « huche, panier à pain ».

[5] *Tosifta Péa*, IV, 10.

[6] *Ibid.*, 8.

[7] *Baba Batra*, 9 *a*.

mendier de porte en porte étaient exclus de ces distributions[1] ; quiconque possédait des aliments pour la journée devait s'abstenir de recourir au *Tam'houï*.

La *Kouppa* était l'institution de charité par excellence, chargée de pourvoir à tout : le pauvre y recourait chaque fois qu'il était dans la détresse et pour toutes les nécessités de la vie. Mais on ne donnait qu'à ceux qui habitaient la ville, qui étaient vraiment dans le besoin. En attendant que le pauvre pût se suffire par son travail, on commençait par lui donner de quoi vivre une semaine. Tous les vendredis, on allait de maison en maison, recueillir les offrandes et les cotisations de chaque habitant. La charge imposée à chacun volontairement ou non était ainsi de beaucoup plus légère, répartie entre les cinquante-deux semaines de l'année : ce n'était pas un impôt que l'on semblait payer, mais une dépense, la part du pauvre, qui s'ajoutait aux dépenses ordinaires du ménage. Tous, hormis les plus pauvres, tous, même les moins aisés, avaient ainsi le moyen et acquéraient l'habitude d'accomplir facilement leur devoir de fraternité. Jamais l'argent de la charité ne restait inactif (car c'était le vendredi aussi qu'on distribuait les secours), passant presque immédiatement de la main du bienfaiteur à celle des obligés.

La Kouppa avait, au moins, deux receveurs, *Gabbaïm*, et trois administrateurs, *Parnacim*. Les *Gabbaïm*, receveurs, rencontraient, ce semble, dans l'accomplissement de leur tâche peu de difficultés, aidés par la générosité empressée de ceux dont ils recueillaient l'offrande. La preuve, c'est que leur charge était hautement prisée, réputée fonction honorifique שררה ; c'est pourquoi, comme toute fonction de ce genre, elle devait avoir au moins deux titulaires[2].

Les *Parnacim* exerçaient une véritable magistrature ; c'est pourquoi ils devaient être trois comme des juges : ne disposaient-ils pas souverainement du bien, presque de la vie du pauvre[3] ? Aussi, pour remplir cette fonction auguste, ce ministère sacré, choisissait-on les plus sages, les plus pieux, les plus vénérés entre tous :

[1] *Tosifta*, *ibid.*; *Baba Batra*, 8.
[2] אין ממנים שררה על הצבור פחות משנים, *Baba Batra*, *l. c.*
[3] Jérusalmi *Péa*, 21 *a*.

R. Yocé, R. Eléazar étaient Parnacim [1]. R. Akiba, qui, durant quarante années, fut le chef moral de toute la nation [2], était administrateur de la Caisse des pauvres [3]. L'institution de la Kouppa réalisait, pour nos sages, l'idéal de la charité : donner sans savoir à qui l'on donne, recevoir sans savoir de qui l'on reçoit : c'est mieux encore que le précepte de l'Evangile [4]. Mais si, pour éviter à l'un l'orgueil, à l'autre la honte du bienfait et peut-être le péché de l'ingratitude, il convient que le bienfaiteur et l'obligé s'ignorent l'un l'autre, le dispensateur des bienfaits de tous doit connaître ceux à qui il fait part des deniers précieux et sacrés de la charité commune. Ben Sira n'a-t-il pas dit : « Si vous faites du bien, sachez à qui vous le ferez et ce que vous ferez de bien sera une vraie charité [5] ». Mais l'enquête pleine de discrétion, de circonspection et de clairvoyance que s'impose l'administrateur du bien des indigents pour s'acquitter religieusement de sa tâche, doit être, avant tout, prompte, rapide autant que sérieuse et approfondie, selon la parole du même vieux sage hébreu : « N'attristez pas le cœur du pauvre et ne différez pas de donner à celui qui souffre [6] ». Si, d'après le Talmud [7], l'indifférence devant la misère est un crime aussi grand que l'apostasie, toute lenteur dans l'accomplissement du devoir de l'assistance [8], toute lenteur qui aggrave la souffrance d'un infortuné et peut la rendre incurable, est aussi un crime qu'une âme scrupuleuse ne saurait jamais se pardonner. Témoin l'histoire du pauvre Nahoum. Nahoum était un optimiste par excellence. Il était de Guimzo, et on l'appelait l'homme de Gamzou, parce que, qu'il lui

[1] *Ibid.*

[2] *Sifré*, II, fin; *Genèse Rabba*, *Vayehi*.

[3] *Maacer Schéni*, V, 9 ; *Kiddouschin*, 26; *Baba Mecia*, 11.

[4] Que la main gauche ignore ce que donne la main droite.

[5] Ecclésiastique, XII, 1.

[6] *Ibid.*, IV, 3.

[7] Pensée de R. Josué b. Korha, *Tosifta Péa*, IV, 20 ; jérusalmi, 21 *a* ; b. *Ketoubot*, 68.

[8] Qu'il s'agisse de charité publique ou de charité privée, le devoir est le même, la charité publique n'étant que la somme, l'effort commun de toutes les charités privées : περιορῶν ἱκέτην βοηθεῖν ἕνον ὑπεύθυνος être lent à secourir un suppliant, c'est (d'après la Loi) être responsable de son malheur, Josèphe, *Contre Apion*, II, 27.

arrivât heur ou malheur, il disait toujours : *Gam zou* (*letoba*), *cela aussi* est un bien[1]. Son optimisme, un jour, fut soumis à une bien cruelle épreuve. Monté sur un âne, conduisant trois mules chargées de présents, il se rendait chez son beau-père. A la porte de celui-ci, il rencontre un pauvre, les traits hâves, le visage rongé par la souffrance : « Rabbi, lui crie le pauvre, donne-moi à manger, ou je » meurs! » — « A l'instant, mon ami, je reviens, dit Nahoum; je » ne fais que décharger mon âne, et je serai à toi ! » Un instant après, Nahoum était près du pauvre, mais le pauvre était mort! Nahoum se jette sur le malheureux, le serre dans ses bras, lui baise les plaies du visage et, accablé de douleur, de remords, il s'écrie : « Mes yeux, vous qui n'avez pas vu sa faiblesse, soyez désormais » fermés à toute lumière! Mes mains, vous qui ne vous êtes pas » tendues vers lui, devenez immobiles et inertes! Mes pieds, vous » qui n'avez pas couru pour le soulager, cessez, pour jamais, de » marcher! Ma chair, toi qui n'as pas frémi devant sa souffrance, » sois pour toujours condamnée à la souffrance! » Sa malédiction se réalisa point par point, et, dans cet excès d'infortune, ce fut désormais pour lui une joie, la seule joie qu'il goutât dans sa vie, de souffrir, de toujours souffrir! N'expiait-il pas ainsi, disait-il à son disciple Akiba, le crime involontaire qu'il avait commis, ce crime dont son âme pieuse conservait toujours le cuisant souvenir[2] ?

Donner est donc un devoir qui ne souffre aucune remise, aucun délai; donner est un devoir absolu. De celui qui reçoit et de celui qui donne, c'est encore celui-ci, disait R. Josué b. Lévi, qui est l'obligé. Ne doit-il pas, en effet, au pauvre, en échange des secours qu'il lui donne, la plus belle, la plus pure de toutes les joies? Le pauvre est quelquefois ingrat? qu'importe ! Le mérite de donner n'en est que plus grand, disait R. Yocé[3].

[1] *Sanhédrin*, 109.

[2] *Péa*, 21 *b* ; *Taanit*, 21 *a*.

[3] Un jour, il héberge une troupe de pauvres. Ils s'en vont, le comblant de louanges : « Hélas, dit-il, j'ai reçu ma récompense ! » D'autres pauvres, quelques jours plus tard, viennent se rassasier à sa table et, lui parti, le couvrent de malédictions et d'injures : « Voilà des gens, dit-il sans se fâcher, à l'égard desquels on a du mérite à pratiquer le devoir de la charité ! » (j. *Péa*, 21 *a*).

On devait au pauvre tout, mais tout d'abord, quand la liberté lui avait été ravie, on lui devait la liberté. L'esclavage est le pire des maux, dit le Talmud [1]. Servir des étrangers, s'astreindre à obéir à toutes leurs volontés, à tous leurs caprices, c'est pour les Juifs une infortune plus grande que les plus cruels supplices, dit Josèphe [2]. On devait donc tout donner, tout sacrifier, vendre, s'il le fallait, la maison de Dieu elle-même, les rouleaux de la Loi enfermés dans le sanctuaire [3], afin de pouvoir rendre aux siens celui qu'un sort cruel avait privé de la liberté. Ce devoir a aussi ses limites. La sagesse, la raison doivent régler même les élans du cœur, l'intérêt personnel céder à l'intérêt du grand nombre. Mieux vaut souffrir, dit le Talmud, mieux vaut même laisser souffrir les siens que de faire souffrir les autres. Les rabbins ont donc décidé qu'il ne serait pas permis : 1° de favoriser l'évasion des captifs, de peur d'exaspérer la violence des maîtres contre ceux qui seraient tombés ou qui tomberaient dans la même infortune ; 2° de payer de trop fortes rançons, de peur de provoquer de nouveaux rapts [4].

Mais, en dehors de ces grandes infortunes devant lesquelles le cœur de chacun s'émeut et est prêt à tous les sacrifices, la bienfaisance publique a, en quelque sorte, sa tâche quotidienne à remplir, doit satisfaire journellement aux besoins si nombreux, si variés des indigents. De quelle façon et dans quelles limites s'acquittait-elle de son devoir ?

Les pauvres avaient un domicile de secours, où on leur donnait non seulement la nourriture et un gîte, — car, à cette époque loin-

[1] *Baba Batra*, 8 *b* : conclusion tirée par R. Yohanan de Jérémie, xv, 2.

[2] *Ant. jud.*, XVI, 1, 1.

[3] *Baba Batra*, 8 ; Tosafot. La charité passe toujours avant le culte כי חסד חפצתי ולא זבח « je désire la charité, non le sacrifice », a dit le prophète (Osée, vi, 6). R. Ami b. Hama, faisant admirer, un jour, une magnifique synagogue élevée, à grands frais, par sa famille, à Lydda, disait avec orgueil à R. Hoschaya : que de trésors mes pères ont consacrés à cette œuvre ! » (Litt. ont enfouis dans cette construction). Dis plutôt, répondit R. Hoschaya, que d'âmes ils y ont enfouies ! N'y avait-il donc pas de pauvres étudiants auxquels ils auraient pu fournir le moyen de s'instruire ? (j. *Péa*, 21 *b*).

[4] *Guittin*, iv, 9 ; babli, 46. Cette dernière restriction s'applique non seulement à la caisse publique de charité, mais — il faut bien le remarquer — même à la famille du captif, aux plus proches, le mari seul excepté.

taine, ce n'était pas un crime de n'avoir pas d'asile : l'édit de François Ier condamnant aux galères le malheureux sans demeure n'était pas encore rendu [1], ni notre loi contre le vagabondage — les pauvres avaient donc un domicile de secours [2], où on leur donnait, outre les aliments, des vêtements selon la saison, des secours de loyer, etc..., tout ce qu'ils ne pouvaient se procurer par leur travail; mais ce domicile, ils n'y étaient pas condamnés, internés en quelque sorte, — on n'obligeait pas les pauvres à entretenir les pauvres, — ce domicile, ils le choisissaient eux-mêmes, ils en changeaient à leur gré, allant se fixer partout où ils pensaient trouver du travail ou de l'assistance [3]. Au bout d'un mois, de six mois, d'un an de séjour, ils acquéraient successivement le droit à tous les secours que la cité devait aux pauvres domiciliés sur son territoire [4].

Les veuves [5], surtout celles qui avaient de jeunes enfants, avaient droit, les premières, aux secours de la Kouppa, la loi, protectrice de l'enfance en bas âge, ne permettant pas à la veuve de se remarier avant que le plus jeune enfant ait au moins deux ans [6].

[1] Par ses édits de janvier 1534 et d'août 1536, François Ier ordonna que les vagabonds seraient condamnés à *l'horrible supplice de la roue*. En 1350, le roi Jean s'était contenté (!) de condamner le vagabond récidiviste au pilori, à la marque au fer rouge et au bannissement. Ses successeurs, renchérirent successivement en cruauté, mais naturellement, il ne fut pas possible de dépasser François Ier.

[2] L'institution du domicile de secours est établie dans presque tous les pays en dehors de la France.

[3] Le Talmud parle avec admiration (*Tosifta Soukka*, IV, 6 ; b. 51, 53) de la grande synagogue d'Alexandrie, la grande Diplesta (double colonnade) comme il l'appelle. « Dans cette grande basilique, où se trouvaient des sièges dorés pour » les 70 membres du sanhédrin de la ville, il y avait des places distinctes pour » chaque profession : orfèvres, argentiers, forgerons, mineurs, tisserands, la place » de chaque profession était marquée à part. Un ouvrier étranger venait-il à » Alexandrie ? aussitôt il se rendait à la basilique auprès de ceux de sa profes- » sion et ceux-ci lui procuraient du travail ou l'aidaient en attendant qu'il en » trouvât. » Ainsi la grande basilique d'Alexandrie était en même temps *une bourse de travail* !

[4] *Tosifta Péa*, IV, 9 ; j. 21 *a* ; j. *Baba Batra*, 12 *d* ; b. *ibid.*, 8.

[5] *Horaiot*, 13 : « La femme doit toujours être secourue avant l'homme, qu'il s'agisse d'aliments, de nourriture, etc..., parce qu'elle a honte de demander ; surtout quand il s'agit de constituer une dot ».

[6] *Yebamot*, 45.

Les magistrats de la ville, ainsi que le dit Maïmonide, d'après le Talmud, sont les pères des orphelins [1]. Ils leur doivent, non seulement l'entretien matériel, mais l'éducation physique, intellectuelle et morale [2]. Ils doivent leur faire apprendre un métier et leur fournir, surtout aux filles, avec une dot, les moyens de se marier [3].

Les enfants abandonnés..., il n'y en avait pas. Quelquefois, au cours de ces horribles disettes comme il en éclatait jadis, des parents, affolés par la faim, laissaient leurs enfants à la charge de la charité publique [4] pour que ceux-ci ne manquassent plus de rien [5]; mais, en dehors de cette exception extrêmement rare, il n'y avait pas d'enfants abandonnés, il ne pouvait pas y en avoir! La recherche de la paternité, non seulement n'est pas interdite — interdiction fort commode, il est vrai, pour qui, dans la vie, prend volontiers pour soi le plaisir, laissant aux autres la peine, la honte, la souffrance, et, grâce à une loi complaisante, trouve moyen de se soustraire aux plus saintes obligations sociales — la recherche de la paternité, non seulement n'est pas interdite, mais est obligatoire [6], le séducteur étant obligé, de par la loi de Moïse, d'être le père de son propre enfant et le mari de la jeune fille à qui il avait promis mariage [7], et son mari à perpétuité, car il n'a pas le droit de la répudier; la loi [8] le lui défend [9].

[1] Traité des héritages, x, 5.

[2] *Nedarim*, 81.

[3] *Tosifta Ketoubot*, vi, 8; b. *ibid.*, 67. La Mischna, vi, 5, détermine le chiffre de la dot due à toute orpheline, la Baraïta, les choses nécessaires à un jeune ménage et que la caisse doit fournir préalablement à la dot : loyer payé d'avance, meubles indispensables. Ces allocations et le chiffre minimum de la dot (ce chiffre est plus élevé quand les ressources de la caisse le permettent) sont à la charge de la caisse, même quand celle-ci est vide. Dans ce cas, les administrateurs doivent contracter un emprunt (R. Nissim d'après j. *Ketoubot*, 30 *d*).

[4] *Kiddouschin*, 73.

[5] Le mot enfant abandonné n'existe pas en hébreu : l'expression qui répond à cette idée, *Assoufi* אסופי, signifie proprement enfant *recueilli*.

[6] *Mischna Ketoubot*, i, 8, 9, 10.

[7] Exode, xxii, 15.

[8] Quand la jeune fille est mineure, Deutéron., xxii, 29.

[9] La loi juive ne connaît pas la distinction entre enfants naturels et enfants légitimes. Tous les enfants issus de parents mariés ensemble ou libres et non

L'hôpital, chez nos pères, était chose inconnue, l'hôpital qui jadis, dans le peuple, excitait tant d'horreur, horreur bien justifiée quand on songe qu'au siècle dernier, à l'Hôtel-Dieu de Paris, dans le même lit, on entassait à la fois quatre malades ou mourants! Ces foyers de pestilence et de mort (seule dénomination convenable avant les découvertes de Pasteur), il n'y en avait donc pas autrefois en Judée. La maladie, d'ailleurs, était beaucoup plus rare que dans nos grandes agglomérations modernes : la vie était plus tranquille, mieux réglée ; les excès de toute nature étaient chose rare, presque inconnue, grâce à la Loi, si sage dans sa sévérité, si prévoyante dans son austérité, et qui, dans toutes ses prescriptions, jusqu'au dernier iota, est une incomparable hygiène physique, intellectuelle et morale. Quoi qu'il en soit, Jérémie s'écriant : « N'y a-t-il donc pas de médecins en Galaad [1] ? » il y avait des médecins ; conséquemment il devait y avoir des malades, des pauvres comme des riches; mais les pauvres, comme les riches, étaient soignés dans leur maison. Les soins médicaux étaient gratuits [2]. Dès le deuxième jour, toute la ville était instruite, chacun devait faire des vœux pour le rétablissement du malade ; c'était un devoir sacré [3], entre tous, de le visiter, de s'inquiéter de ses besoins et des besoins de sa famille, de lui donner tous les soins nécessaires; le plus grand devait visiter le plus petit, remplir auprès de lui les devoirs les

proches sont également légitimes. L'enfant incestueux ou adultérin qui doit la naissance à un crime, avait certes, dans la société, une situation difficile, bien que, par la science et le mérite, il pût s'élever au premier rang de la nation (*Mischna Horaïot*, fin); mais vis-à-vis des parents et dans la famille, il a exactement les mêmes droits (et les mêmes devoirs) que les autres enfants, et s'il est l'aîné, il jouit du droit d'aînesse ; il n'est pas permis au père ni à personne de le dépouiller des avantages de ce droit (*Sifré Ki Tèçè ; Mischna Yebamot*, II, 5).

[1] « N'y a-t-il donc pas de baume en Galaad, n'y a-t-il pas de médecin? » Jérémie, VIII, 22.

[2] En principe pour tous ; en fait, pour le pauvre seulement (Nachmanide, *Sefer Torat Haadam*, d'après *Bekhorot*, 29).

[3] « Le devoir de visiter les malades est un devoir de la loi naturelle antérieure » à la loi du Sinaï » (*Baba Kamma*, 100). « Celui qui visite le malade imite » Dieu lui-même. » « Celui qui visite le malade lui porte la guérison. » « Celui » qui néglige de visiter le malade charge sa conscience d'un crime. » « Celui » qui visite le malade est comblé de bénédictions et préservé de la Géhenne. » « La majesté divine réside au chevet du malade. » *Nedarim*, 39 et 40.

plus humbles[1]. Les dons affluaient de toute part; tout le monde se relayait au chevet du malade. Pour assurer au malade les soins nécessaires, nul besoin n'était qu'on renonçât à la famille, aux joies de la vie : les mères, les sœurs, les filles, toutes les femmes en Israël, auprès de leurs malades, sont des sœurs de charité!

V

Chacun, selon sa fortune, devait contribuer à la caisse de charité. Cette contribution était strictement obligatoire. Les mineurs seuls en étaient exempts[2]. L'autorité avait le droit de saisir les meubles de ceux qui se refusaient à payer leur part[3]; mais, le principe de l'obligation posé, il était fort rarement appliqué. En fait, les contributions qui, en Judée, alimentaient l'assistance publique, étaient suffisantes, surabondantes, bien qu'absolument libres et volontaires en apparence, et la charité, en dépit de son caractère d'obligation, conservait tout le charme, toute la grâce sereine, toute la joie fortifiante de la spontanéité. Permettez-moi, Mesdames et Messieurs, une comparaison : la loi civile prescrit aux époux de se donner mutuellement assistance; aux parents, de nourrir leurs enfants; aux enfants, d'entretenir leurs parents dans le besoin; mais le devoir parle bien avant et bien plus haut que la loi, ainsi que le cœur. La loi civile, en ces cas, n'a donc que fort rarement, presque jamais, l'occasion de se faire obéir. Telle est, dans la législation juive, l'obligation légale de l'assistance fraternelle que nous devons à notre semblable. Elle est inscrite dans notre Loi, nul n'a le droit de s'y dérober. Mais l'amour de l'humanité que notre foi nous inspire doit suffire pour nous faire accomplir librement et de tout notre cœur notre devoir social. Et dans l'accomplissement de ce devoir

[1] Un disciple de R. Akiba tomba malade. A cette nouvelle, Akiba accourt, il aère la chambre, lave le malade, le masse de ses mains : « Rabbi, tu m'as rendu » la vie, s'écria le disciple ». Sortant de la maison, Akiba se mit à prêcher : « Quiconque ne visite pas le malade se rend moralement coupable d'homicide ». (*Ibid.*)

[2] *Baba Batra*, 8; *Tos. Teroumot*, I, 26.

[3] Même la veille du Sabbat, *ibid.*

social, l'amour est plus doux, l'amour est plus fécond, l'amour est lumineux et bienfaisant : il guérit et console celui qui souffre et, en même temps, le soulage, et celui qui obéit à son divin esprit sent éclore dans son cœur les pensées les plus sereines, les joies les plus pures, le seul bonheur durable [1] ! Voilà pourquoi, à côté de l'œuvre commune, générale, dont l'institution est obligatoire dans toute communauté juive, ont été semées, sont écloses, se sont épanouies tant d'œuvres variées; chacun, selon l'impulsion de son cœur, donnant son activité, son intelligence, sa pensée, son âme, à telle conception particulière des devoirs qu'ordonne la fraternité humaine. De là toutes ces associations, ces confréries où se groupent, dans nos communautés, hommes, femmes, jeunes gens, jeunes filles, d'après leurs sympathies communes pour tel genre d'assistance, chacune s'assignant comme un département de la charité et s'y consacrant, s'y dévouant comme à son œuvre propre ; ces sociétés mutuelles de riches et de pauvres qui ne sont mutuelles que pour que le riche puisse secourir le pauvre sans que celui-là s'aperçoive qu'il est secouru, qui font le bien avec tant d'ingéniosité, disons plutôt avec tant de génie. La communauté israélite de Paris en possède près de quarante, dont une seule, la principale, il est vrai, *la Bienfaisante israélite,* compte près de quinze cents membres, mais ne compte pas ses bienfaits !

VI

Mesdames et Messieurs ! le judaïsme n'a pas inventé la charité. Bien qu'il l'ait admirablement enseignée, il lui semblerait outrecuidant, profondément injuste de lui donner la qualification de juive, comme s'il voulait en revendiquer le monopole exclusif, aux dépens d'autres conceptions de la solidarité religieuses, philosophiques ou simplement humaines. Il s'est plu à dire, au contraire (et c'est un mérite qu'il est de toute justice de faire res-

[1] והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם.
Isaïe, XXII, 17.

sortir), qu'elle est accessible à tous les peuples [1], comme il a rendu accessible l'immortalité bienheureuse qu'il a rêvée à tous les justes, aux hommes vertueux de toutes les races [2]; mais il a eu la gloire de faire de la charité, non pas seulement la base de sa constitution religieuse et nationale, mais d'en faire un art [3], le plus grand de tous les arts [4], le seul digne de son application, de son culte, de ses hommages [5], le seul qui procure à l'âme les sentiments de sa noblesse, de sa divine origine, qui l'élève réellement au-dessus d'elle-même [6].

Je ne sais, Mesdames et Messieurs, si cette définition a déjà été donnée : la vertu, il me semble, est une harmonie parfaite de tous les devoirs de l'existence. Les renoncements à la vie qui, ailleurs, sont prônés comme l'idéal de la vertu, les renoncements à la vie qui sont, en même temps, des renoncements à des devoirs positifs et sacrés, ne sont pas, pour nous, l'idéal d'une vie sainte ni surtout la condition de l'accomplissement du devoir social de l'assistance. C'est, d'ailleurs, dispenser les autres de leur part contributive à ce devoir social, ce qui n'est pas un bien non plus. Il en est de notre fortune, qui n'est pas entièrement à nous, qui appartient aussi aux nôtres, qui est une œuvre de travail, de persévérance commune, et qui est la provision de l'avenir, comme il en est de notre personne : nous n'avons pas le droit de renoncer entièrement à notre bien, même envers le malheureux. Certains, R. Yeschébab, R. Akiba [7]

[1] *Baba Batra*, 10, à propos du verset des Prov., XIV, 34, צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת « la bienveillance élève la nation et la charité est pour (toutes) les nations le sacrifice d'expiation », R. Yohanan b. Zakkaï et ses disciples rendent hommage, à l'envi, à la charité des gentils.

[2] *Tosifta Sanhédrin*, XIII, 2, R. Josua dit : « Les justes parmi les payens ont part à la vie future . »

[3] Il n'est pas dit : « Heureux celui qui *donne* aux pauvres », mais « heureux celui qui emploie toute son intelligence pour le pauvre ». Ps. XXXIX, *Baba Batra*, *ibid.*

[4] « Dieu vit que la lumière était belle ; ce qui est beau comme la lumière divine, ce sont les œuvres des gens de bien » (*Bereschit Rabba*).

[5] Michée, VI, 8 ; Psaumes, CVI, 3 ; CXI, CXII, 1-4, 9.

[6] *Sota*, 14*a* : Il est dit dans la Loi : « vous marcherez après Dieu ». Pratiquer, en toute circonstance, la miséricorde envers celui qui souffre, c'est marcher après Dieu.

[7] *Péa*, 21*b*.

même, voulurent se dépouiller de tout leur bien, devenir volontairement pauvres pour secourir les pauvres : les sages ne le permirent pas, fixèrent une limite même aux prodigalités de la charité [1]. Cette limite n'est pas étroite et permet aux âmes les plus détachées d'elles-mêmes de donner libre carrière à tous les élans de leur généreuse nature. Nos sages eurent-ils tort ? Devaient-ils permettre à tout homme de se dépouiller du fardeau de la propriété pour vivre avec l'heureuse insouciance des « oiseaux du ciel qui ne sèment ni ne moissonnent et n'amassent rien dans leurs greniers », et attendre que le Père céleste, qui a soin des oiseaux, les nourrît [2] ? Ou bien devaient-ils prescrire de tout mettre en commun, abolir la propriété individuelle [3], abolir en même temps la famille, créer des sociétés où il n'y aurait plus ni époux, ni épouses, ni parents, ni enfants, où l'on s'abandonnerait, corps et biens, à des chefs entre les mains desquels on abdiquerait intelligence et volonté, ainsi que l'avaient fait peut-être les sociétés esséniennes, ainsi que le firent ou essayèrent de le faire les sociétés religieuses qui se formèrent à l'exemple des Esséniens ? Les Pharisiens ne crurent pas que tel était leur devoir, et je ne pense pas que le monde leur donne tort.

Mais si la sagesse et la prévoyance doivent présider à tous les actes de la vie et gouverner même les élans de la charité, la charité est néanmoins une de ces choses qui, d'après le Talmud, n'ont point de limites [4]. Elle a des devoirs pour les riches, elle doit leur rappeler sans cesse l'égalité humaine, la fraternité qui les unit avec le pauvre ; elle a des devoirs aussi pour les pauvres, elle doit leur apprendre qu'ils se doivent assistance les uns aux autres [5], leur dire, en outre, que si l'assistance d'autrui ne dégrade pas celui qui en a

[1] *Ibid.* et *Baba Batra*, 10.

[2] Mathieu, VI, 27 ; Luc, XII, 24.

[3] « Celui qui dit : ce qui est à moi est à toi, ce qui est à toi est à moi est un ignorant » (Mischna, *Abot*, V, 10). Voir Actes des Apôtres, IV, fin et V, 1-10, l'épisode d'Ananie et Saphire. Ils sont maudits par l'apôtre Pierre et meurent subitement pour lui avoir caché qu'ils avaient gardé pour eux le produit de la vente d'un de leurs champs. Le reste de leur fortune, ils l'avaient mis aux pieds des apôtres.

[4] *Mischna Péa*, I, 4.

[5] *Guittin*, 7.

besoin, que si souffrir, si périr plutôt que d'y avoir recours, c'est d'une fierté coupable, d'une cruauté criminelle envers soi-même, c'est commettre un suicide dont on doit compte à Dieu [1], user, sans droit, de la pitié d'autrui, la tromper, est un crime que Dieu ne pardonne pas non plus [2]; que rien enfin n'est plus beau, rien n'est plus noble que de s'imposer des peines, de redoubler d'efforts, de se priver, afin de se suffire par son travail. Celui qui agit ainsi, c'est de lui que la Bible a dit : béni soit l'homme qui a foi en Dieu et qui met en Dieu son espoir [3]; que le travail n'est jamais vil [4], que tout travail ennoblit, qu'il est la source des plus grandes félicités [5]. Travailler, c'est prier, d'après le dicton populaire; mais, d'après le Talmud, travailler est plus que prier [6] !

L'œuvre de la charité exige beaucoup d'ouvriers [7]. Un seul ne pourrait l'accomplir, mais nul n'a le droit de se soustraire à sa tâche. Si grande qu'elle soit, elle ne saurait donc nous effrayer. Si nombreux que soient les pauvres chez nous, le problème du paupérisme ne nous tourmente pas [8]. Il se résout tous les jours. Innombrables sont chez nous les enfants pauvres qui, grâce à une assistance intelligente, sont devenus les chefs de puissantes et florissantes familles.

Oui, la charité est une de ces choses qui n'ont pas de limites. L'assistance juive a des devoirs envers tous, elle est obligatoire envers les vivants et envers les morts. Quiconque a vécu ici-bas, a aimé, a souffert, a ouvert les yeux à la lumière du jour, a droit, après sa mort, d'après la Loi juive, a droit, pour toujours,

[1] *Péa*, 21 *b*, « celui qui agit ainsi est son propre meurtrier ».

[2] *Mischna Péa*, VIII, 9 : celui qui, pour apitoyer son prochain, simule une infirmité n'arrivera pas au terme de ses jours sans être frappé de cette infirmité.

[3] Celui qui est dans le besoin et n'accepte rien aura la joie de secourir les autres (même Mischna).

[4] *Baba Batra*, 110.

[5] Psaumes, CXXVII, 2.

[6] *Berachot*, 18 *a*.

[7] La charité est un grand et ample vêtement pour lequel chacun fournit un fil (*Baba Batra*, 8).

[8] Chargé par le gouvernement français de faire un rapport sur l'hygiène et l'assistance en Belgique et en Hollande, M. le Dr Delvaille signale le développement extrêmement remarquable des œuvres de la communauté juive d'Amsterdam. Il le trouve exagéré. Je ne partage pas ses craintes.

aux quatre coudées nécessaires pour dormir, dans un éternel repos, son éternel sommeil et pour que ceux qui l'ont aimé ou qui l'ont seulement connu puissent venir, sur sa tombe, le faire vivre dans leur pensée et dans leur cœur. Tous ont droit au même respect pour leur enveloppe terrestre, tous, pauvres et riches, amis et inconnus ! C'est là encore que, dans nos idées, doit apparaître l'égalité par la fraternité. Le souverain pontife en Israël, sacré de la sainte onction, ne devait pas sortir du temple [1] et ne pas se rendre impur pour ensevelir son père ou sa mère, son frère ou sa sœur, son fils ou sa fille [2]. Mais s'il sortait de sa maison pour aller circoncire son fils, le faire entrer dans l'alliance d'Abraham, ou si même, se rendant au sanctuaire pour offrir le sacrifice pascal, il trouvait, sur son chemin, un mort abandonné, il devait oublier son fils, oublier le sacrifice pascal, oublier le sanctuaire, oublier la couronne de sainteté qu'il portait sur sa tête et, de ses mains consacrées, de ses mains qui portaient le pur encens dans le Saint des Saints, il devait enterrer le pauvre mort inconnu, le pauvre frère à l'abandon [3] !...

L'assistance dans la loi juive a des devoirs envers tous, elle est obligatoire même à l'égard de ceux qui ont violé toutes les lois ! Jamais la société n'a le droit de décliner sa solidarité même avec ceux qui ont transgressé les lois sur lesquelles repose l'ordre social. Vous connaissez, Mesdames et Messieurs, la cérémonie d'*Egla aroufa* : quand on trouve dans la campagne, dit la Bible [4], un cadavre percé de coups et qu'on ne sait pas qui l'a frappé, les premiers magistrats de la nation, le souverain pontife, les chefs du sanhédrin, sortant de Jérusalem, se rendent au lieu où a été trouvé le corps et recherchent quelle est la ville la plus proche. On fait venir alors les magistrats de cette ville. On se réunit dans le lit d'un torrent desséché, et tous les magistrats de la ville la plus rapprochée du cadavre se lavent les mains auprès de la victime et disent : « Nos mains n'ont pas versé ce sang et nos yeux n'ont pas vu... »

Qui donc, dit le Talmud, commentant les paroles de cette émou-

[1] *Mischna Péa*, I, 1 ; Lévit., XXI, 32.
[2] *Ibid.*, 10,
[3] *Sanhédrin*, 19.
[4] Deutér., XXI, 1-9.

vante scène, qui donc soupçonnerait de ce crime d'assassinat les anciens de la ville et de quoi ont-ils à se justifier [1]?...

Ce mort que personne n'avait vu, que personne ne connaît, dont aucun parent ne réclame la vengeance, c'était, sans doute, un malfaiteur vivant dans un isolement sauvage et qui, attaquant un passant dans la nuit, a succombé sous les coups de celui qui se défendait [2]!...

« Nos mains n'ont pas versé ce sang, nos yeux n'ont pas vu, » doivent dire les magistrats de la cité, nos yeux n'ont pas vu la » misère de cet homme qui, dans la détresse de son âme, a été » poussé au crime. Sinon, nous l'aurions soutenu, nous l'aurions » sustenté, nous l'aurions réconforté, nous aurions essayé de faire » descendre peut-être un rayon de lumière jusqu'au fond des » ténèbres de son âme [3]...

Puis, les magistrats ayant fait cette confession, le pontife et les prêtres, joignant les mains, doivent dire : « Pardonne à ton peuple » Israël que tu as sauvé, ô Éternel, et ne fais pas retomber sur ton » peuple Israël le sang innocent!... » Le sang innocent, d'après le Talmud, c'est le sang de ce malheureux qui a vécu dans le désordre, dans le crime, qui a été victime de sa tentative homicide, mais qui, peut-être mieux guidé, aurait été un honnête homme, et c'est la société qui, par la bouche de ses magistrats, de ses prêtres, de son pontife, se reconnaît coupable et qui demande pardon à Dieu!

Mesdames et Messieurs! Telle est, d'après l'antique législation juive, l'assistance publique et privée. Ce n'est pas une œuvre politique inspirée uniquement par des vues plus ou moins égoïstes de préservation sociale. D'autre part, elle ne dépend d'aucun mythe, elle n'est rattachée à aucune idée mystique, elle n'est liée à aucun dogme, à moins que l'on considère comme un dogme cette foi qui est le principe absolu de la charité, l'essence de toutes ses prescriptions, son âme en quelque sorte, la foi au Père qui est au ciel et dont tous les hommes sans exception sont les enfants.

[1] *Mischna Sota*, VIII, 3.
[2] Voir Raschi sur la *Mischna*, 45 *b*.
[3] *Ibid.*

Cette loi ne nie pas la propriété, elle ne la condamne pas surtout : pour elle, la propriété est la condition même de la liberté, de l'individualité, de la constitution de la famille, mais, aux yeux de la loi, la propriété ne donne à celui qui possède qu'un droit relatif[1]. La loi veut en étendre les bienfaits autant que possible à tous les hommes. Elle n'aspire pas pourtant à une égalité absolue, chimérique, contraire à la nature, contraire, disons mieux, aux vues de la Providence. Essentiellement humaine, ne plaçant pas son idéal dans une région inaccessible, n'exigeant pas le sacrifice des devoirs ordinaires et indispensables à la marche et à la conservation de la société, elle procède directement de l'idée de justice : *Justice et charité*, *cédek* et *cedaka* sont, en hébreu, à la fois synonymes et homonymes. Elle aspire à l'égalité par la fraternité, et ainsi que le disait Hillel, מרבה צדקה מרבה שלום, est essentiellement une œuvre de paix, d'union et d'harmonie entre les hommes !

[1] Deutér., VIII, 17-18 : « Tu dirais en ton cœur c'est ma force et la puissance » de mon bras qui ont créé pour moi cette richesse... Et tu te souviendras que » c'est l'Eternel ton Dieu qui t'a donné la force pour créer cette richesse. »

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 25 FÉVRIER 1897.

Présidence de M. MAURICE VERNES, *président.*

M. le *Président* remercie le Comité de l'avoir désigné pour la présidence de la Société. Il exprime aux deux secrétaires la reconnaissance du Comité pour la part qu'ils ont prise à la séance de l'Assemblée générale.

M. *Schwab*, trésorier, expose le projet de budget pour l'année courante :

Recettes.	Cotisations	8,000 fr.
	Abonnements du Ministère	375
	Revenus du capital de fondation	2,200
	Vente par le libraire	1,000
	Part dans la vente de la *Gallia judaïca*	1,500
	Total	13,075 fr.

Dépenses.	Impression et droits d'auteurs	7,500 fr.
	Secrétaire de la rédaction et secrétaire adjoint	2,400
	Frais généraux et divers	1,000
	Total	10,900 fr.

L'exercice se soldera probablement par un excédent de recettes, si la Société ne met pas encore sous presse cette année la traduction des œuvres de Flavius Josèphe. Mais il y a lieu, en prévision des frais de cette publication, de ne pas affecter le solde éventuel à un autre objet.

Il est procédé à la nomination du Bureau. Sont élus :

MM. LEHMANN et Albert CAHEN, *vice-présidents* ;
Maurice BLOCH et Lucien LAZARD, *secrétaires* ;
Moïse SCHWAB, *trésorier*.

Sont nommés membres du Comité de publication :

MM. Abraham CAHEN, Hartwig DERENBOURG, J.-H. DREYFUSS, Zadoc KAHN et Théodore REINACH.

Sont reçus membres associés de la Société : MM. MITRANI, professeur à Cavala (Turquie), MENDEZ-PEREYRA, rabbin à New-York, Marc LÉVY, rabbin à Wissembourg, présentés par MM. Vernes, Zadoc Kahn et Israël Lévi.

M. *Lambert* fait une communication sur la *longueur des lignes dans les anciens manuscrits de la Bible*. Des observations sont présentées à ce sujet par MM. Vernes et Israël Lévi.

SÉANCE DU 29 AVRIL 1897.

Présidence de M. MAURICE VERNES, *président.*

M. *Théodore Reinach* exprime le vœu que les communications scientifiques faites aux séances du Conseil soient plus fréquentes. que le Bureau soit chargé de les provoquer, et que les membres de la Société qui aimeraient à prendre part à ces entretiens y soient invités spécialement.

M. *Zadoc Kahn* appuie cette proposition, qui répond à la destination de la Société. Il voudrait que les membres du Conseil fussent conviés, à tour de rôle, à faire des lectures qui seraient insérées intégralement ou résumées dans les procès-verbaux.

M. *Théodore Reinach* ajoute que, dans sa pensée, il s'agirait de mettre à l'ordre du jour certaines questions d'un intérêt général qui seraient portées à la connaissance de la Société.

MM. Albert Cahen et Lehmann se rallient à ce projet, qui est adopté à l'unanimité.

Ce programme sera mis à l'étude pour les détails d'organisation et mis à exécution l'hiver prochain.

M. le Président serait d'avis que les séances mensuelles eussent lieu dorénavant dans l'après-midi.

Cette question sera jointe à la précédente.

M. *Joseph Lehmann*, sur l'invitation du Conseil, fera une conférence au mois de mai sur l'*Assistance publique et privée chez les Juifs*.

Est reçu membre de la Société M. *Louis de Grandmaison*, archiviste d'Indre-et-Loire, présenté par MM. Bloch et Lazard.

M. *Schwab* rend compte de la communication qu'il a faite au Congrès des Sociétés savantes sur les *Inscriptions hébraïques de la France*.

M. *Vernes* signale un rapprochement entre un passage des Chroniques et deux textes des Evangiles.

Les Secrétaires :

Maurice BLOCH,

Lucien LAZARD.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, RUE DUPLESSIS, 59.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 28 OCTOBRE 1897.

Présidence de M. VERNES, *président.*

M. le Président adresse à M. J. Lehmann ses remerciements, au nom de la Société, pour la conférence si intéressante qu'il a faite au mois de mai.

Le Conseil décide qu'à l'avenir les séances administratives commenceront à huit heures, et qu'à huit heures et demie auront lieu les communications et discussions scientifiques, auxquelles seront conviés tous les membres de la Société qui manifesteront le désir d'y participer.

Les séances auront lieu, comme par le passé, le dernier jeudi du mois.

Le Conseil décide de dresser une liste de sujets qui méritent d'être traités. Cette liste sera communiquée aux Sociétaires.

Sujets proposés :

Par M. Salomon Reinach, *Une nouvelle théorie sur l'arche d'alliance* ;

Par M. Vernes, *Jésus et la propagande chez les non israélites* ;

Par M. L. Lazard, *Les Juifs convertis en France au moyen âge et leur rôle dans la population française* ;

Par M. Théodore Reinach, 1° *De l'authenticité des fragments d'Hécatée d'Abdère relatifs aux Juifs* ;

2° *Le l'attitude du Judaïsme vis-à-vis de la critique biblique* ;

Par M. Joseph Lehmann, 1° *De l'origine du rituel de prières primitif ;*

2° *De la chronologie talmudique relative à la période du second Temple* ;

Par M. Mayer Lambert, *De l'authenticité des documents dans le livre d'Ezra* ;

Par M. Israël Lévi, 1° *L'intervention d'Antiochus Epiphane en Judée* ;

2° *Le rôle de Juda Macchabée* ;

3° *La croyance en la fin du monde dans le Talmud.*

SÉANCE DU 24 NOVEMBRE 1897.

Présidence de M. Vernes, *président.*

Le Conseil revient sur sa précédente décision et fixe à huit heures et quart l'ouverture des séances administratives.

M. Salomon Reinach propose de fondre la bibliothèque de la Société avec celle de l'Alliance israélite. La question sera mise à l'étude.

M. Salomon Reinach propose la publication d'une collection des textes relatifs aux peuples sémitiques dans l'antiquité. MM. Isidore Lévy et Hubert se chargeraient de ce travail.

Tout en se montrant favorable à cette entreprise, le Conseil décide qu'il sera statué à cet égard lorsque la situation financière de la Société le permettra.

L'ordre du jour appelle la communication de M. Salomon Reinach : *Une nouvelle théorie sur l'arche d'alliance.*

M. Salomon Reinach appelle l'attention sur un livre récent de M. Reichel, *Ueber vorhellenische Gœtterculte* (Vienne, 1897), dont il a rendu compte dans la *Revue critique* (1897, II, p. 389). M. Reichel a mis en évidence l'existence, à l'époque mycénienne, d'un « culte du trône », le trône (naturel ou fait de main d'homme) étant considéré comme le siège de la divinité invisible mais présente. L'arche d'alliance d'Israël doit être envisagée sous le même aspect:

c'est la chaise à porteur de la divinité en voyage. Il y avait quelque chose d'analogue dans l'armée de Xerxès, le char portant le trône sacré où pas un mortel ne devait s'asseoir (Hérodote, VII, 40).

M. Th. Reinach présente les objections suivantes : Il est parfaitement vrai que le trône divin a été chez beaucoup de peuples l'objet d'un culte avant qu'on fît des images de la divinité. Mais la comparaison de l'arche d'alliance avec un trône parait boiteuse. Les textes qui font descendre Iahvéh sur son arche trahissent un remaniement, tout au moins un changement d'idées. A l'origine et pendant longtemps l'arche a été une *caisse*, non un *siège*. Très probablement elle renfermait un emblème de la divinité.

Quelques observations sont encore présentées par *MM. Vernes*, *Zadoc Kahn* et *Abraham Cahen*.

SÉANCE DU 30 DÉCEMBRE 1897.

Présidence de M. J. LEHMANN, *président.*

Le Conseil fixe au samedi 29 janvier 1898 la date de la prochaine assemblée générale.

M. L. Lazard y lira le Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1897.

Sont reçus membres de la Société :

M. Gabriel PEREYRE, de Bayonne, présenté par MM. SCHWAB et Zadoc KAHN, à titre de membre actif ;

MM. le grand Rabbin GASTER, de Londres ; NAVON, directeur de l'École israélite de Galata ; S. POZNANSKI, rabbin à Varsovie ; les Bibliothèques des communautés israélites de Breslau, Kœnigsberg et Munich ; l'Israelit. Philanthropie de Francfort, présentés par MM. VERNES et SCHWAB, à titre d'associés étrangers.

L'ordre du jour appelle la communication de M. Théodore Reinach sur *L'authenticité des fragments d'Hécatée d'Abdère relatifs aux Juifs.*

Il faut, en résumé, dit M. Th. Reinach, faire trois parts dans les fragments qui nous sont parvenus sous le nom d'Hécatée d'Abdère :

1° Le grand fragment conservé par Diodore (*Textes*, n° 9) et qui paraît provenir de l'*Histoire d'Égypte* d'Hécatée. Il est d'une authenticité incontestable ; il prouve que, d'une manière générale, Hécatée avait des sentiments équitables envers les Juifs ;

2° Les fragments du livre sur Abraham (*Textes*, p. 236, D et E, très probablement aussi C). Ils sont non moins certainement l'œuvre d'un faussaire juif ;

3° Les fragments donnés par Josèphe dans le *Contre Apion* (*Textes*, p. 227 suiv., A et B), qui dérivent du Περὶ Ἰουδαίων. L'authenticité de cet ouvrage a été combattue dès l'antiquité, par Hérennius Philon (*Textes*, p. 157). Beaucoup de savants modernes sont de son avis. Moi-même, dans les *Textes*, j'ai laissé la question indécise, tout en penchant vers la thèse de l'interpolation partielle. Aujourd'hui, après un examen nouveau des fragments, je ne vois aucune objection sérieuse à admettre leur authenticité, du moins pour les phrases citées *textuellement* par Josèphe, car pour celles qu'il ne fait qu'analyser, il a pu parfois trop lire entre les lignes (comme il lui est arrivé pour Bérose). La preuve la plus certaine que nous ne sommes pas en présence d'un faux d'origine juive est la phrase (*Textes*, p. 231, § 6) sur les « myriades de Juifs transportés en Babylonie par les Perses ». Il s'agit là, non comme je l'avais cru, de la déportation des Juifs rebelles par Ochus (elle eut lieu en Hyrcanie), mais tout simplement de la captivité de Babylone, qu'Hécatée, dans son information superficielle, attribue aux Perses [1].

[1] Ce résumé sera développé dans un prochain article de la *Revue*.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

JOSÈPHE SUR JÉSUS

Les seuls témoignages de provenance non chrétienne que nous possédions sur la vie et la personne de Jésus de Nazareth sont une phrase de Tacite et un paragraphe de Flavius Josèphe. Quant aux allusions du Talmud, et, à plus forte raison, aux sottes inventions du *Toledot Yéschou*, elles sont de dates trop tardives pour qu'on puisse leur assigner aucune valeur documentaire. La rareté des témoignages externes sur le fondateur du christianisme ne fait qu'en rehausser le prix, surtout aux yeux des personnes qui ne prennent pas tous les récits évangéliques pour « paroles d'évangile ». Le texte de Tacite ne mérite cependant guère d'arrêter l'historien. Outre qu'il confirme simplement le fait matériel du supplice de Jésus, ordonné par le procurateur Ponce Pilate, il y a quelques raisons de croire que ce texte ne dérive pas d'une source indépendante : Tacite n'a su de Jésus que ce qu'il en lisait dans Josèphe[1]. C'est donc à l'unique témoignage de ce dernier que nous nous trouvons réduits pour compléter ou contrôler le récit des Évangiles.

Ce témoignage a fixé l'attention des théologiens depuis la Renaissance. La « littérature » qu'ont enfantée ces quelques lignes est immense, et l'on pourrait écrire un intéressant chapitre d'histoire rien qu'en la résumant[2]. On y verrait la critique érudite partir de la foi aveugle et irraisonnée dans la lettre écrite, s'éveiller progressivement au doute, puis arriver à la négation complète et de là, après des oscillations prolongées, se rapprocher peu

[1] Tacite, *Annales*, XV, 44 (à propos de la persécution des chrétieus sous Néron) : *Auctor nominis eius Christus* (Josèphe : τῶν χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων) *Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat* (Josèphe : σταυρῶι ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου). L'opinion qui dérive le texte de Tacite de celui de Josèphe a été bien exposée par G.-A. Müller. Quant aux doutes élevés sur l'authenticité du texte des *Annales*, ils ne méritent pas la discussion.

[2] On trouvera un aperçu de cette littérature dans Schürer, I, p. 455 suiv. Les anciennes dissertations ont été réimprimées, pour la plupart, dans le Josèphe d'Havercamp, IIe volume.

à peu d'une solution moyenne, qui, sous un texte manifestement défiguré, s'efforce de retrouver un noyau primitif et authentique. Cette opinion intermédiaire — je ne dirai pas éclectique — déjà soutenue avec talent dans le premier quart de ce siècle (par Gieseler en 1824), est celle qui paraît prévaloir aujourd'hui : les deux derniers savants qui ont sérieusement étudié la question, G.-A. Müller et A. Réville, s'y rallient sans hésiter, et l'accord de leurs conclusions est d'autant plus remarquable qu'ils ne se sont pas connus l'un l'autre [1]. Ce n'est pas à dire toutefois que les opinions extrêmes soient abandonnées; la passion religieuse ou antireligieuse, le goût du paradoxe, l'esprit hypercritique du siècle y trouvent trop bien leur compte. La thèse de l'interpolation complète, notamment, rallie encore de nombreux suffrages : il suffira de citer parmi ses partisans, depuis trente ans, les noms éminents de Gerlach, Keim, Reuss, Schürer et Niese [2]. Celle de l'authenticité intégrale a encore trouvé quelques avocats depuis Gerlach : Langen (1865), Danko (1867), Bretschneider, et tout récemment le candide Bole (1896). Je n'entreprendrai pas ici la tâche ingrate de refaire ce qui a été bien fait ailleurs, ni d'analyser une fois de plus en détail les nombreux, trop nombreux arguments *pour* et *contre* qu'on a fait valoir dans cette controverse. Mais j'ai pensé qu'il n'était pas inutile de résumer l'état de la question à l'usage des lecteurs peu familiers avec la littérature théologique. J'essaierai aussi d'améliorer, sur quelques points, la restitution du texte de Josèphe proposée par mes prédécesseurs ; c'est une entreprise délicate que je n'aurais pas osé aborder si je n'y avais obtenu le concours d'un maître éminent dont je n'ai jamais invoqué sans profit les conseils : je veux parler de M. Henri Weil.

I.

Voici d'abord le texte des manuscrits de Josèphe, avec l'indication des variantes, peu importantes, qu'offrent soit certains exemplaires, soit les deux chapitres d'Eusèbe où ce texte se trouve cité (*Histoire ecclésiastique*, I, 11, 7; *Démonstration évangélique*, III, 5, 105-6).

[1] G.-A. Müller, *Christus bei Josephus Flavius*, Innsbruck, 1889, 2e éd., 1895; Albert Réville, *Jésus de Nazareth* (1897), I, p. 274 suiv. Cette opinion est aussi, avec des nuances diverses, celle d'Ewald, de Renan, de Ranke, de Gutschmid et de Funk.

[2] B. Niese, *De testimonio christiano quod est apud Josephum...* Prog. Marburg, 1894.

Antiquités judaïques, XVIII, 3, 3 (§§ 63-64 Niese)[1].

63. Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον[1] τὸν χρόνον Ἰησοῦς[2], σοφὸς ἀνήρ, εἴ γ' ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή[3]. Ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ[4] τἀληθῆ δεχομένων[5], καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους[6], πολλοὺς δὲ καὶ[7] τοῦ[8] Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο[9]. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν.

64. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν[10] σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο[11] οἱ τὸ[12] πρῶτον[13] ἀγαπήσαντες· ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων[14] ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε[15] καὶ ἄλλα μύρια θαυμάσια[16] περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰσέτι τε νῦν[17] τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων[18] οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

1 Eusèbe (Dem.) : κατ' ἐκεῖνον.
2 Eusèbe (H. Eccl., quelques mss.) : Ἰησοῦς τις.
3 Excerpta Peiresciana : εἴγε χρὴ ἄνδρα, etc.
4 Mediceus : σὺν ἡδονῇ.
5 Eusèbe (Dem.) : ἀνθρώπων τἀληθῆ σεβομένων.
6 Eusèbe (H. Eccl.) : τῶν Ἰουδαίων. Eus. (Dem.) : τοῦ Ἰουδαϊκοῦ.
7 Ce mot manque dans les Excerpta.
8 Eusèbe (H. Eccl.) : ἀπὸ τοῦ.
9 Eusèbe (H. Eccl., quelques mss.) : ἀπηγάγετο. Naber : ὑπηγάγετο.
10 Eusèbe (Dem.) : τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχόντων.
11 Eusèbe (H. Eccl., quelques mss.) ἐξεπαύσαντο.
12 Vaticanus, Excerpta : οἵ γε.
13 Le Mediceus et l'Epitome (suivis par Naber) insèrent αὐτόν.
14 Omis par Eusèbe (Dem.)
15 τε manque dans Vat. et Exc.
16 Omis par Eusèbe (Dem.). Dans H. Eccl. après αὐτοῦ.
17 Ambrosianus, Vat., Epit., : εἴς τε νῦν. Eusèbe (Dem.) : ὅθεν εἰσέτι νῦν.
18 Ambr. Vat.: ont ὠνομασμένον. Eusèbe (Dem.): ἀπὸ τοῦδε τῶν χριστιανῶν οὐκ ἐπέλιπε, etc. (sans ὠνομ).

Traduction :

A cette époque parut Jésus, homme sage, s'il faut l'appeler homme. Car il accomplit des choses merveilleuses, fut le maître des hommes qui reçoivent avec plaisir la vérité, et il entraîna beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes. Celui-là était le Christ. Sur la dénonciation des premiers de notre nation, Pilate le condamna à la croix ; mais ceux qui l'avaient aimé au début ne cessèrent pas (de le révérer) ; car il leur apparut, le troisième jour, ressuscité, comme l'avaient annoncé les divins prophètes ainsi que mille autres merveilles à son sujet. Encore aujourd'hui subsiste la secte qui, d'après lui, a reçu le nom de Chrétiens.

[1] Ce même texte est reproduit dans plusieurs manuscrits de la *Guerre des Juifs*, tout à la fin, ou (ms. de Lyon) à sa place chronologique.

Il suffit de lire ce texte avec réflexion et sans prévention pour reconnaître qu'il renferme des mots, des phrases entières, échappés du Symbole de Nicée, qui n'ont pu être écrits que par un auteur convaincu de la mission messianique de Jésus, de la vérité de son enseignement et même de son essence surnaturelle, sinon précisément de sa divinité, — en d'autres termes, par un chrétien. Je fais allusion à ces passages : « homme sage, *s'il faut l'appeler homme*[1]... maître des hommes qui reçoivent avec plaisir la vérité . .*celui-là était le Christ*... il ressuscita le troisième jour comme l'avaient annoncé les *divins* prophètes » etc. Comme nous savons de source certaine que Josèphe n'était pas chrétien ; comme, en sa qualité de juif convaincu et orthodoxe, il devait avoir peu de sympathie pour la religion nouvelle, qui, à l'époque où il écrivait, avait rompu définitivement avec la synagogue ; comme, enfin, il ne témoigne d'aucun goût ni même d'aucune intelligence pour le mouvement messianique, allant jusqu'à interpréter en faveur de Vespasien les prophéties qui s'y rapportaient [2], — la conclusion nécessaire, évidente, c'est que Flavius Josèphe n'a pas pu écrire notre texte tel qu'il se lit dans les manuscrits. Leur accord unanime prouve seulement que l'interpolation est très ancienne, plus ancienne qu'Eusèbe, puisque cet historien (qu'on a soupçonné sans raison d'en être l'auteur) lisait le passage sensiblement comme le présentent nos manuscrits ; tous, d'ailleurs, dérivent d'un archétype unique, déjà fortement altéré.

On ne doit pas oublier que les œuvres de Josèphe, négligées par la synagogue, nous ont été conservées par l'église chrétienne, par des copistes chrétiens, comme une sorte de préface des Évangiles. A une époque où la foi était plus vive que la bonne foi, la tentation était irrésistible, dans des milieux de ce genre, de combler les lacunes ou de corriger les expressions malsonnantes qu'on relevait chez ce précieux témoin, afin de le mettre complètement d'accord avec la tradition chrétienne qu'il venait ainsi fortifier [3]. Ce travail de retouches, plus ou moins discrètes, plus ou moins habiles, avait commencé dès le temps d'Origène, c'est-à-dire dans la première moitié du IIIe siècle. Dans l'exem-

[1] Très logiquement, le chroniqueur byzantin Malala, qui cite notre texte, ajoute ici : καὶ μὴ θεόν (et non pas un dieu).

[2] Cf. *Guerre des Juifs*, III, 8, 9 ; VI, 5, 4 ; Tacite, *Hist.*, V, 10 ; Suétone, *Vespasien*, 4-5 ; Dion Cassius, LXVI, 1.

[3] Gutschmid suppose (*Kleine Schriften*, IV, 353) que la correction commença par des annotations marginales, qui furent ultérieurement introduites dans le texte et fondues avec lui. Cette opinion est très plausible au moins pour la phrase Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. Voir plus loin.

plaire de Josèphe consulté par cet auteur, il était dit, nous ne savons pas au juste dans quel passage [1], que la chute de Jérusalem et la destruction du Temple (70 ap. J.-C.) avaient eu pour véritable cause le supplice de Jacques le juste, frère de Jésus dit le Christ (62 ap. J.-C.), « parce que les Juifs avaient mis à mort un homme aussi juste [2] ». L'interpolation, qui me paraît avoir été suggérée par une réflexion analogue de Josèphe à propos du supplice de saint Jean Baptiste [3], est évidente [4]; elle n'a cependant pas eu un succès durable, et l'on n'en retrouve aucune trace dans nos manuscrits actuels. Mais elle peut servir de parallèle à la fraude pieuse, bien autrement grave, qui nous a valu le *testimonium pro Christo* du XVIIIe livre des *Antiquités*.

II

L'interpolation une fois admise — et comment ne pas l'admettre? — demandons-nous si elle est *totale* ou *partielle*. Laissant de côté les arguments de moindre valeur, dont plusieurs ne font qu'affaiblir une bonne cause, je résumerai ainsi les raisons, selon moi décisives, qui militent en faveur d'une interpolation simplement partielle :

1° Il est inadmissible qu'un événement aussi considérable, sinon en lui-même, du moins par ses conséquences, que la mort de Jésus, c'est-à-dire la fondation de la religion chrétienne, ait été passé complètement sous silence par un historien aussi minutieux et, somme toute, aussi consciencieux que Josèphe. On comprendrait à la rigueur (et encore!) que par haine du christianisme, un juif fanatique eût systématiquement omis tout ce qui, dans son histoire, se rapportait aux origines de cette religion ; mais, bien loin de témoigner d'un semblable parti pris, Josèphe raconte brié-

[1] C'est à tort, je crois, qu'on a supposé que cette interpolation se rattachait au récit du martyre de Jacques, *Ant.*, XX, § 203 Niese. La citation d'Eusèbe distingue nettement les deux morceaux ; le premier a dû être inséré plutôt dans le *Bellum*.

[2] Origène, *Sur Saint Mathieu*, XIII, 55 (Opp. X, 17); *Contre Celse*, I, 47, et II, 13. De même, Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 23, 20. Cf. Schürer, I, 487.

[3] *Antiq.*, XVIII, 5, § 114 Niese : μάχης γενομένης (entre le tétrarque Hérode et le roi Arétas) διεφθάρη πᾶς ὁ Ἡρώδου στρατός... (§ 116)... τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, καὶ μάλα δικαίως τινυμένου κατὰ ποινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Βαπτιστοῦ, et plus loin § 119.

[4] On pourrait supposer que dans le texte original, Josèphe s'était contenté de dire que « quelques-uns » dans le peuple juif attribuèrent la chute du Temple à l'impiété commise en tuant Jacques (et ses amis) ; mais si le texte authentique avait renfermé une réflexion semblable, on ne comprendrait pas qu'elle eût disparu de tous nos manuscrits.

vement, mais convenablement, deux événements qui se rattachaient par les liens les plus étroits au même sujet : la prédication et le supplice de saint Jean Baptiste, précurseur de Jésus [1], et le martyre de Jacques, frère de Jésus [2]. Aucun doute sérieux ne saurait s'élever sur l'authenticité de ces deux morceaux ; dès lors il n'y a aucune raison de suspecter l'authenticité *générale* du troisième. D'ailleurs, sans un récit préalable, si succinct qu'on le suppose, de la prédication et de la mort de Jésus, la mention spéciale, accordée par Josèphe au martyre de Jacques « frère de Jésus dit le Christ », aurait été dénuée de sens et d'intérêt pour les lecteurs non chrétiens, c'est-à-dire pour l'immense majorité du public auquel s'adressait l'historien juif. Vainement a-t-on rappelé que, d'après le témoignage de Photius [3], Juste de Tibériade — l'autre historien juif de cette époque — n'avait pas prononcé le nom de Jésus : le livre de Juste (il s'agit de sa *Chronique des rois juifs*, non de son Histoire de la guerre de 66) était un abrégé extrêmement sommaire des faits politiques, qui ne pouvait se comparer, à aucun égard, avec les *Antiquités* de Josèphe.

2° Notre morceau, si l'on en retranche les membres de phrase qui trahissent déjà *par le fond* la main d'un interpolateur chrétien, n'offre dans le style aucune expression, aucune tournure qui ne soit parfaitement conforme à la phraséologie de Josèphe. On y retrouve même — nous les signalerons plus loin [4] — certaines coïncidences presque textuelles avec d'autres passages de son œuvre. Or, ce serait faire beaucoup trop d'honneur à la finesse de notre interpolateur que de lui attribuer la recherche voulue de ces coïncidences, alors que dans les parties certainement ajoutées, il a témoigné d'une lourdeur de main, d'une naïveté dans la fraude, presque touchante. Considérant, d'ailleurs, le morceau dans son ensemble, il n'est nullement vrai (comme l'ont prétendu quelques rabbins du moyen âge et après eux Niese) qu'il interrompe la suite du développement : il se place tout naturellement, au contraire, après le récit des premières maladresses de Pilate (affaire des enseignes, affaire de l'aqueduc) et avant celui des scandales (ἕτερόν τι

[1] *Ant. jud.*, XVIII, 5, 2, § 116-119 Niese. (Je n'examine pas ici la question, qui doit probablement se résoudre par la négative, si Jean s'est jamais *considéré* lui-même comme le précurseur de Jésus ; mais certainement au temps de Josèphe, dans les milieux chrétiens, il était regardé comme tel.)

[2] *Ant. jud.*, XX, 9, 1, § 200 Niese.

[3] *Bibliothèque*, Cod. 33.

[4] Nous l'aurions fait plus facilement et plus complètement s'il existait un *Index verborum*, une *Concordance* de Josèphe. Ce travail éminemment utile devrait tenter un jeune savant.

δεινόν) qui amenèrent l'expulsion des Juifs de Rome. Si dans tout ce contexte il y a un morceau inutile et suspect, ce n'est pas le court paragraphe relatif à Jésus, mais le long hors-d'œuvre sur l'affaire du temple d'Isis (XVIII, 3, 4) qui le suit immédiatement et n'a aucun rapport direct avec l'histoire juive.

3° Si notre paragraphe, débarrassé des parties interpolées, porte bien, dans la forme, la marque de Josèphe, il renferme, en outre, des expressions qui, par leur nuance légèrement méprisante, conviennent de tout point au ton sur lequel cet historien *a dû* parler de Jésus. Tel est le verbe ἐπηγάγετο, « il séduisit », qui ne s'emploie qu'en mauvaise part et rappelle l'accusation de séduction portée contre Jésus[1] ; tel le mot φῦλον, « tribu, espèce », appliqué à la secte chrétienne ; telle l'expression παραδόξων ἔργων ποιητής « faiseur de miracles ». J'y ajouterais volontiers la tournure Ἰησοῦς τις, « *un certain* Jésus », si le texte de quelques manuscrits d'Eusèbe méritait ici d'être préféré à celui des manuscrits de Josèphe. Il est ridicule de supposer qu'un faussaire, assez maladroit pour se trahir à première vue par des insertions tout à fait invraisemblables, ait eu, d'autre part, assez d'astuce pour forcer sa plume chrétienne à employer des expressions choquantes, dans le dessein de donner le change au candide lecteur. Une pareille hypothèse constitue une erreur de psychologie aussi grossière que celle où sont tombés certains archéologues allemands quand ils ont attribué un chef-d'œuvre d'orfévrerie antique récemment acquis par le Louvre à un prétendu faussaire, chez lequel ils découvrent à la fois une érudition déconcertante et des bévues d'écolier. La vérité est que l'interpolateur du texte de Josèphe y a laissé subsister les expressions en question tout simplement parce que, en sa qualité de médiocre helléniste, peu habitué aux finesses de la langue, il n'en saisissait pas exactement la portée. Soyons-lui reconnaissants de son ignorance; car « ce petit bout d'oreille échappé par mégarde » fournit à la philologie à la fois la preuve décisive de la fraude et le moyen de restituer, à l'aide de cet échantillon, le ton et la teneur du document originaire.

4° Origène, dans les passages déjà cités relatifs au témoignage de Josèphe sur saint Jacques, s'étonne de l'importance que l'historien juif avait attribuée au supplice de ce juste, frère du Seigneur, *alors qu'il ne croyait pas que Jésus fût le Christ* : τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδεξάμενος εἶναι Χριστόν[2] ; — καίτοι γε ἀπιστῶν τῶι Ἰησοῦ ὡς Χριστῶι[3].

[1] Mathieu, XXVII, 63 ; Luc, XIX, 48.
[2] *Sur saint Mathieu*, XIII, 55.
[3] *Contre Celse*, I, 47.

Sans vouloir exagérer, comme on l'a fait quelquefois, la portée de ce témoignage, il en résulte avec évidence d'abord, qu'Origène connaissait un texte de Josèphe sur Jésus-Christ, ensuite *qu'il ne le lisait pas dans sa rédaction actuelle* : car s'il y avait trouvé ces mots décisifs : ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, il n'aurait jamais pu écrire que Josèphe ne croyait pas en Christ. Il n'est pas sérieux de prétendre, avec quelques hypercritiques, que les mots par lesquels Josèphe désigne Jacques — τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ — suffisaient, aux yeux d'Origène, à établir l'incrédulité de l'historien juif. Ces mots ὁ λεγόμενος Χριστός signifient simplement « Jésus surnommé Christ », pour le distinguer de ses nombreux homonymes, sans rien préjuger, d'ailleurs, du bien fondé de ce surnom : la meilleure preuve de leur parfaite innocuité, c'est qu'on les trouve *textuellement* sous la plume de saint Mathieu, dont on ne dira certes pas qu'il doutait de la mission de Jésus [1]. Donc, bien certainement, les manuscrits de Josèphe renfermaient, dès le temps d'Origène, le chapitre sur Jésus, et ce chapitre n'était pas encore interpolé : l'interpolation a eu lieu entre l'époque d'Origène et celle d'Eusèbe, c'est-à-dire dans la deuxième moitié du IIIe siècle, période où l'activité littéraire, et, ajoutons-le, l'activité des fraudeurs littéraires fut si féconde dans les rangs de la société chrétienne [2].

III

Les observations précédentes suffisent, je l'espère, à montrer : d'abord, que le texte de Josèphe n'a fait l'objet que d'une interpolation partielle, ensuite que cette interpolation n'a pas eu le caractère d'un « remaniement » que lui attribuent Ewald, Paret et d'autres critiques. En réalité, l'interpolateur chrétien s'est contenté de quelques retouches et surcharges, destinées à transformer le *testimonium de Christo* en un *testimonium pro*

[1] Mathieu, I, 16 : ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς, ὁ λεγόμενος Χριστός. Cet exemple est plus décisif que ceux où la même expression est mise dans la bouche de Pilate (XXVIII, 17 et 22, etc.).

[2] Gutschmid croit que l'interpolation a eu lieu postérieurement aux attaques de Porphyre (fin du IIIe siècle). Niese fait encore remarquer que le paragraphe suspect n'est pas mentionné dans les Tables des chapitres, qui datent, selon lui, de l'époque des Antonins ; mais cet argument est sans valeur, car les Tables omettent également saint Jean Baptiste et Theudas. Il en est de même de l'omission de notre paragraphe dans la partie correspondante du *Bellum* : elle s'explique assez par le peu d'importance politique de l'affaire.

Christo, et dans ce travail il a poussé la discrétion ou l'inconscience jusqu'à laisser subsister des phrases et des mots qui détonnent complètement avec le caractère de ses propres additions. Ce n'est donc pas entreprendre une tâche téméraire que d'essayer de découvrir sous ce rapiéçage la trame primitive de la rédaction de Josèphe. Pour atteindre, dans cette opération, sinon la certitude, à laquelle on doit renoncer en pareille matière, du moins une grande vraisemblance, il suffit de se conformer rigoureusement aux trois règles que voici :

1° Toute expression ou assertion incompatible avec les opinions religieuses bien connues de Josèphe doit être retranchée ou corrigée ;

2° Tout ce qui n'est pas manifestement altéré doit être conservé ;

3° Les corrections ou additions, réduites au strict nécessaire, doivent s'inspirer à la fois des caractères généraux du style de Josèphe et du ton hostile, légèrement méprisant, à l'égard du fondateur du christianisme, que révèlent les expressions ἐπηγάγετο, παραδόξων ἔργων ποιητής et φῦλον précédemment signalées.

A la lumière de ces principes, reprenons, membre à membre, l'étude critique de notre texte.

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς (τις)]. Cette phrase est irréprochable, avec ou sans le τις de certains manuscrits d'Eusèbe. Par lui-même ce petit mot ne comporte, d'ailleurs, aucune intention dédaigneuse, et Josèphe l'emploie souvent ainsi, même en parlant de personnes qu'il révère, des prophètes, par exemple, mais qu'il nomme pour la première fois. Il ne nous paraît choquant qu'en raison de la célébrité de Jésus, célébrité si grande que le lecteur moderne ne peut se figurer qu'il entende parler de lui « pour la première fois ». On comprend que ce sentiment ait été encore plus vif chez les scribes byzantins, et ainsi s'expliquerait la disparition de τις dans les manuscrits actuels. Toutefois, si l'on admet avec Gutschmid (et cette hypothèse est très plausible) que le nom Ἰησοῦς était accompagné originairement de la désignation plus précise ὁ λεγόμενος Χριστός, le mot τις alourdirait la phrase et l'on s'en passera volontiers.

σοφὸς ἀνήρ, εἴ γ' ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή]. Les mots espacés, qui impliquent la croyance à la divinité de Jésus, doivent être évidemment retranchés, mais il n'en résulte pas, comme l'ont cru Müller et d'autres critiques, que les mots σοφὸς ἀνήρ eux-mêmes soient à condamner. Au contraire, étant donné le procédé de notre glossateur, son interpolation suppose une « amorce » préexis-

tante, et celle qu'offre le texte ne soulève aucune objection. Le mot σοφός, que nous rendons ordinairement par « sage », signifie, en effet, plutôt « savant, habile » ; il est ici à peu près synonyme de σοφιστής, que Josèphe emploie ailleurs en parlant « d'agitateurs » religieux, par exemple, Juda et Mathias sous Hérode [1]. Un peu plus loin, Josèphe appellera saint Jean Baptiste ἀγαθὸς ἀνήρ [2] ; il ne devait pas hésiter à donner à Jésus l'épithète beaucoup moins compromettante de σοφός, qui vise simplement la science du rabbin et l'habileté du thaumaturge [3].

ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής]. Rien n'autorise à suspecter ces mots. On trouvera dans le *Thesaurus* de nombreux exemples de παράδοξα ἔργα ou de παραδοξοποιΐαι dans le sens de « miracles » ou même de « merveilles » (de la création), mais par lui-même παράδοξος signifie simplement *quod est praeter omnium opinionem*, ce qui est extraordinaire, difficile à expliquer, d'*apparence* miraculeuse. En représentant Jésus comme un « faiseur » (ποιητής) de παράδοξα ἔργα [4], Josèphe énonce donc simplement un fait incontesté et incontestable pour quiconque lit les Evangiles sans parti pris : c'est que Jésus *passait* pour avoir opéré des guérisons miraculeuses ; sa réputation de thaumaturge a contribué à son succès au moins autant que l'élévation morale de sa prédication. Josèphe ne se porte pas garant du caractère vraiment surnaturel des miracles attribués à Jésus ; mais, quelle qu'en fût l'explication, — et l'opinion publique, à cette époque, inclinait volontiers vers le surnaturel, — ils suffisaient à justifier l'épithète de σοφός, « habile homme », qu'il lui a précédemment décernée. Aussi les mots ἦν γὰρ... ποιητής doivent-ils être considérés comme une sorte de parenthèse justificative, et ainsi seulement s'explique l'absence de copule devant le membre de phrase suivant. La suppression des deux mots ἦν γάρ, proposée par Gieseler et d'autres, est contraire à toutes les règles de la critique et fausse le sens.

διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων]. Tels qu'ils sont écrits, ces mots ne peuvent être maintenus, puisqu'ils implique-

[1] *Guerre des Juifs*, I, 33, 2 (§ 648 Niese). Le texte correspondant des *Antiquités* (XVII, § 149) a ici λογιώτατοι.

[2] *Ant. jud.*, XVIII, § 117 : κτείνει γὰρ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα.

[3] J'ai cru un instant (et la même idée était venue à M. H. Weil) que Josèphe avait pu écrire σοφὸς ἀνήρ, εἴ γε σοφὸν αὐτὸν λέγειν χρή. Mais à la réflexion, j'ai compris que le mot σοφός n'était pas, en lui-même, assez élogieux pour motiver cette restriction, et, de plus, la phrase suivante ne se trouvait plus assez justifiée.

[4] Noter la nuance de mépris dans ποιητής : Jésus est un thaumaturge « professionnel » ; le lecteur qui comprend à demi-mot sous-entend qu'il s'agit d'un simple *poète*.

raient l'adhésion de Josèphe à la *vérité* de l'enseignement de Jésus. Mais leur suppression pure et simple, proposée par de nombreux critiques, ne saurait nous satisfaire : on n'aperçoit pas, en effet, quel motif le faussaire aurait eu de les insérer. De plus, ils sont parfaitement conformes à la phraséologie de Josèphe, qui écrit ailleurs, à propos de la prédication de Juda le Gaulonite et de Zadoc le Pharisien : καὶ ἡδονῇ γὰρ τὴν ἀκρόασιν ὧν λέγοιεν ἐδέχοντο οἱ ἄνθρωποι[1]. Enfin, Josèphe ayant parlé des miracles de Jésus, a dû nécessairement mentionner l'autre face de son activité, son enseignement doctrinal. Seulement, étant données ses convictions religieuses, il n'a pas pu donner son *approbation* à cet enseignement ; tout au plus a-t-il dû en signaler l'originalité. Aussi accepté-je volontiers l'excellente conjecture τὰ καινὰ δεχομένων qui m'est proposée par M. Weil : le goût naturel du peuple pour la *nouveauté* explique suffisamment, aux yeux de Josèphe, le succès de la prédication de Jésus. L'interpolateur a trouvé, non sans raison, que cet éloge sentait la satire ; pour le mettre en harmonie avec ses propres convictions, il s'est contenté de remplacer τὰ καινά par τἀληθῆ, la « nouveauté » par la « vérité ». Peut-être, comme on l'a suggéré, s'inspirait-il, dans cette leçon, d'un verset bien connu de l'Evangile selon saint Jean[2].

καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο]. Aucune phrase ne porte plus nettement la marque de fabrique de Josèphe ; j'ai déjà signalé l'importance du verbe ἐπηγάγετο, *pellicere*, comme un des vestiges les plus caractéristiques du ton hostile de la rédaction primitive. Nous verrons plus loin la portée historique de cette phrase.

ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν]. Ici encore il est aussi impossible de conserver la phrase que de la supprimer purement et simplement. Dans le premier cas, on se heurte au témoignage décisif d'Origène et l'on impose à Josèphe une véritable profession de foi chrétienne ; dans le second, on lui attribue gratuitement une omission impardonnable et on laisse sans explication possible les mots τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων qui se lisent plus loin. Comme le dit spirituellement G. A. Müller, que penserait-on d'un historien qui nous apprendrait que le *bonapartisme* tire son nom de Napoléon, sans ajouter que le nom de famille de celui-ci était Bonaparte ? Il n'est donc pas douteux que la phrase apocryphe n'ait pris la place d'un membre à peu près ainsi conçu : « c'est *ce Jésus* qui était appelé (ou surnommé) Christ ».

[1] *Ant. jud.*, XVIII, § 6.

[2] Jean, XVIII, 37 : πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.

Pour rétablir un texte acceptable, il suffit de remplacer ou de compléter le verbe ἦν, et l'on a le choix entre de nombreux équivalents : ὁ λεγόμενος — ἦν (Müller, comme dans le texte sur saint Jacques), ὁ ἐπικαλούμενος (comme dans le passage sur Jean Baptiste), ἐλέγετο, ὠνομάζετο, etc. [1]. En rapportant que Jésus était surnommé Christ, Josèphe ne fait qu'énoncer froidement un fait exact, en fidèle chroniqueur ; il ne se prononce pas sur la justesse de cette appellation et l'on devine assez ce qu'il devait en penser. Mais l'interpolateur chrétien a été choqué de cette froideur qui, à ses yeux prévenus, impliquait la raillerie ; il s'est empressé de ramener Josèphe dans le giron de l'Eglise en supprimant le fâcheux participe ou en remplaçant le verbe sceptique par l'affirmatif ἦν, « il *était* le Christ ! » Toutefois, même ainsi corrigée, cette courte phrase hachée n'est ni à sa place, ni conforme aux habitudes de style de Josèphe. Il est plus probable, comme l'a vu Gutschmid, que les mots ὁ λεγόμενος Χριστός se trouvaient à l'origine *immédiatement après la première mention de Jésus* ; l'annotateur chrétien indigné aura écrit en marge ὁ Χριστός οὗτος ἦν ! et ces mots, insérés ensuite un peu au hasard, après la première fin de phrase, ont amené par contre-coup l'expulsion du membre authentique qu'ils critiquaient. De pareils chassés-croisés sont très communs en paléographie.

καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου]. Aucune objection ne saurait être élevée contre cette phrase [2] ; j'en examinerai plus loin les conséquences historiques.

οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες]. La phrase cloche (l'insertion de αὐτόν étant mal autorisée) et ἀγαπήσαντες est spécifiquement chrétien. Gutschmid propose δι' αὐτοῦ ἀπατηθέντες (trompés par lui). C'est une conjecture extrêmement ingénieuse, paléographiquement très séduisante ; mais je trouve δι' αὐτοῦ inutile.

ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μύρια θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων]. Malgré les efforts de G. A. Müller pour découvrir sous ces mots les traces d'un texte primitif (où Josèphe aurait simplement dit que Jésus *passait* pour avoir été revu vivant trois jours après sa mort), je crois que la phrase doit être entièrement retranchée. Je ne puis admettre que Josèphe ait fait au christianisme une concession aussi grave que de mentionner, même à titre d'on-dit, la miraculeuse apparition qui est devenue un des articles de foi et comme la pierre angu-

[1] ἐνομίζετο (Funk) serait équivoque, mais trouve un point d'appui dans la traduction de saint Jérôme (*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe) : *et credebatur etiam Christus*...

[2] On ne comprend pas que Niese soit choqué par παρ' ἡμῖν et réclame παρὰ Ἰουδαίοις. Lui-même cite des analogies décisives (*Ant.*, I, 4 ; XX, 259).

laire de la croyance nouvelle. D'autre part, précisément à cause de l'importance dogmatique de cet épisode, on comprend que l'interpolateur ait voulu à toute force lui faire place dans le récit de Josèphe, qui sans cela lui paraissait incomplet et incolore ; aussi l'a-t-il assez habilement rattaché au contexte par l'insertion du mot γάρ : l'apparition du Christ ressuscité explique la fidélité de ses disciples. Mais cette fidélité, attestée par Josèphe dans la phrase précédente, n'avait pas besoin, pour l'historien rationaliste, d'être justifiée par une raison surnaturelle ; elle était simplement la conséquence de la vive et durable impression qu'avaient faite sur les esprits la personne de Jésus, sa prédication, ses miracles. Et si on lit le texte en sautant la phrase incriminée, loin d'éprouver le sentiment d'une lacune, on reconnaîtra que les mots εἰσέτι τε νῦν, etc., avec la faible copule τε, se rattachent bien plus naturellement à la phrase οὐκ ἐπαύσαντο... que lorsqu'ils en sont séparés par la longue parenthèse sur la résurrection et les prophéties. Ceci est donc un cas où la chirurgie doit être préférée à la médecine.

εἰσέτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον]. Le fait énoncé offrait pour les lecteurs de Josèphe un intérêt historique[1] ; il achevait de motiver le paragraphe assez long qu'il a consacré au « faux prophète » Jésus ; de plus, le mot φῦλον, comme on peut s'en assurer en parcourant le *Thesaurus*, a presque toujours en prose un sens péjoratif. La phrase est donc inattaquable ; elle doit être maintenue intégralement.

Sous le bénéfice de ces observations, voici comment je propose de restituer et de traduire dans son ensemble le texte primitif de Josèphe sur Jésus de Nazareth :

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, ὁ λεγόμενος Χριστός, σοφὸς ἀνήρ (ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής), διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τὰ καινὰ δεχομένων· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες (ou : ἀπατηθέντες), εἰσέτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

Vers cette époque apparut Jésus, dit le Christ, habile homme (car c'était un faiseur de miracles), qui prêchait aux hommes avides de nouveautés ; et il séduisit beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes. Bien que Pilate, sur la dénonciation des premiers d'entre nous, l'eût condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé au début

[1] On sait que c'est à Antioche que les sectateurs de la foi nouvelle commencèrent à être nommés chrétiens (Actes, XI, 26).

(*ou* : ceux qu'il avait trompés au début) ne cessèrent pas de lui être attachés, et aujourd'hui encore subsiste la secte qui, de lui, a pris le nom de Chrétiens.

IV

Débarrassé de ses scories, réduit aux simples termes qu'on vient de lire, le texte de Josèphe sur Jésus n'est certes plus le document capital, le témoignage glorieux qu'en avait fait l'exégèse orthodoxe; mais c'est aller beaucoup trop loin que de n'y voir avec Schürer qu'une « couple de phrases insignifiantes » (*ein paar nichtssagende Phrasen*), qui ne méritent pas un quart d'heure de peine. En réalité, ce texte, outre la confirmation opportune qu'il apporte à l'ensemble de la tradition évangélique, contient deux renseignements ou, si l'on veut, pose deux problèmes de la plus haute importance :

1° D'après Josèphe, Jésus n'a pas seulement porté aux Juifs la parole nouvelle, il a aussi « séduit beaucoup d'Hellènes ». Les Évangiles ne rapportent rien de pareil. Le théâtre de l'activité de Jésus, c'est la Galilée et la Judée, à l'exclusion des villes grecques. C'est à grand peine qu'on est parvenu à extraire de deux chapitres obscurs de Mathieu et de Marc [1] le souvenir confus d'un voyage de Jésus en Phénicie, ou sur les frontières de ce pays; mais, sauf un miracle insignifiant et accompli en quelque sorte à contre-cœur, il n'y aurait rien fait de remarquable: pas un mot n'indique qu'il y ait cherché ou obtenu des conversions, et il dit même en propres termes à la femme cananéenne venue pour invoquer son secours d'exorciseur : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël [2]. » Ce fut assez longtemps après la mort de Jésus que l'apôtre Pierre se décida le premier à porter l'évangile et le baptême à quelques gentils de Césarée; le récit très circonstancié des *Actes des apôtres* [3] nous fait connaître les hésitations qu'il éprouva avant de prendre cette grave initiative, la vive opposition qu'elle rencontra parmi les « frères circoncis » : c'était donc une innovation qui ne pouvait se prévaloir de l'exemple du Maître, qu'autrement Pierre n'aurait pas manqué d'invoquer.

[1] Mathieu, xv, 21-31 ; Marc, vii, 24-37.

[2] Mathieu, xv, 24. Cf. Marc, vii, 27 : Laisse premièrement rassasier les enfants (c'est-à-dire occupons-nous d'abord des Israélites). L'épisode de la Samaritaine (que Gutschmid paraît avoir en vue quand il parle d'une conversion de païen dans l'Evangile de Jean) n'a rien à voir ici.

[3] Actes, ch. x et xi.

Un peu plus tard, quelques-uns des disciples qui avaient été chassés de Jérusalem après le martyre d'Etienne et qui étaient originaires de Cypre et de Cyrène, « étant entrés dans Antioche (de Syrie), parlèrent aux Grecs, leur annonçant le Seigneur Jésus » et en convertirent un grand nombre [1]. Bientôt après, à Antioche de Pisidie, à Iconium, Paul et Barnabé, dégoûtés de l'incrédulité des Juifs, entrèrent plus hardiment dans cette voie [2]. A la suite des nombreuses conversions opérées dans leur campagne, la décision du « synode » de Jérusalem dispensa les prosélytes d'origine païenne, de la circoncision et de l'observation des lois rituelles israélites [3] ; par là, les dernières barrières étaient abattues, et le christianisme, détourné de son lit primitif, put se répandre librement dans la société hellénique. Saint Paul garde devant l'histoire le surnom « d'apôtre des gentils », quoique l'honneur incontestable de la première conversion païenne revienne à saint Pierre. — Il résulte de ce bref exposé que Josèphe, en attribuant à Jésus la « séduction », c'est-à-dire la conversion, de beaucoup de Grecs, ou bien a commis un anachronisme (assez excusable à la distance où il se trouvait des événements), ou bien nous a révélé tout un côté de l'activité de Jésus volontairement dissimulé par les évangélistes. De ces deux explications c'est la première qui me paraît préférable. Et, en effet, Luc, qui, en sa qualité de compagnon de saint Paul, était un partisan décidé de la propagande parmi les gentils, n'aurait pas manqué, dans son Evangile, de rappeler au moins en quelques mots les efforts et les succès de Jésus dans ce sens si la tradition lui en avait fourni le moindre indice ; son silence prouve que, tout au contraire, dans les milieux bien informés, il était de notoriété publique que Jésus avait limité sa mission aux seules « brebis d'Israël ».

2° Le récit des Evangiles sur le procès de Jésus est d'une extrême confusion, qui tient au désir *politique* des rédacteurs d'innocenter le plus possible le gouverneur romain et de charger le sanhédrin juif [4]. Comme il était cependant notoire que la condamnation à mort, d'après les lois existantes, n'avait pu être prononcée que par le gouverneur [5], les évangélistes se tirent d'embarras en faisant

[1] Actes, XI, 20-21.

[2] Actes, XIII, 46 suiv. ; XIV, 1 suiv.

[3] Actes, ch. XV. Encore voyons-nous Paul obliger Timothée de se circoncire « à cause des Juifs qui étaient en ces lieux-là » (à Lystre) (XVI, 3) et Pierre, quoique vivant comme les gentils, obligeant les gentils à Antioche de judaïser, ce qui lui valut les reproches de Paul (Ep. aux Galates, II, 11 suiv.).

[4] Il fallait que les Evangiles pussent circuler librement dans le monde gréco-romain.

[5] Voir les textes réunis par Schürer, I, 389 suiv.

jouer à Pilate le rôle d'un pacha débonnaire, mais faible, personnellement disposé à la clémence, mais n'osant pas résister à la pression de la foule, et, finalement, s'en remettant de la décision suprême « à la voix du peuple[1] ». Une pareille attitude, tout à fait étrangère aux traditions de l'administration romaine, est, par surcroit, absolument contraire au caractère bien connu de Pilate. Philon et Josèphe s'accordent à nous le représenter comme une nature emportée, despotique, complètement dénuée d'égards pour les sentiments religieux de ses administrés et versant leur sang sans le moindre scrupule; sa conduite dans les deux fameuses affaires des étendards et de l'aqueduc, la vigueur brutale avec laquelle il étouffa le mouvement du prophète samaritain, ne laissent aucun doute sur le caractère féroce et arbitraire de ce personnage, qui finit par être rappelé à Rome pour répondre de ses excès de pouvoir. Il est donc moralement certain que si Pilate a prononcé contre Jésus la peine capitale, ce n'a pas été pour donner satisfaction aux criailleries des Juifs, mais pour châtier une offense commise envers la majesté ou la sécurité de l'empire. En fait, même les récits arrangés des Evangiles laissent entrevoir que le véritable motif, l'unique motif *légal* de la condamnation, fut l'usurpation, par Jésus, du titre de « roi des Juifs ». Quel fut maintenant le rôle des « chefs des Juifs » dans cette procédure ? A en croire les Evangiles, il y aurait eu un premier procès, purement religieux, engagé devant le petit sanhédrin, où Jésus aurait été reconnu coupable de blasphème et de séduction d'après les lois juives; la peine était la mort, mais, comme le sanhédrin n'avait pas le droit de l'exécuter, il livra le condamné au « bras séculier ». Pour réduire ce récit à sa juste valeur, il suffit de rappeler que, d'après la charte administrative de la Judée, la convocation même du sanhédrin, pour juger une affaire criminelle, ne pouvait avoir lieu qu'après l'autorisation expresse du procurateur[2] : or, aucune autorisation de ce genre n'est mentionnée dans le cas de Jésus ; si elle avait été demandée, très certainement, étant donné le caractère jaloux de Pilate, il l'eût refusée.

Le texte des *Antiquités*, dans sa clarté laconique, dissipe l'équivoque et nous donne le mot de l'énigme. Jésus fut condamné par Pilate, *sur la dénonciation* (ἔνδειξις) des notables Juifs; ceux-

[1] Mathieu, XXVII; Marc, XV ; Luc, XXIII ; Jean, XVIII. L'incohérence et les contradictions de ces récits prouvent qu'ils sont dénués, dans le détail, de tout fondement historique.

[2] Josèphe, *Ant.*, XX, 9, 1, § 202 Niese (après le supplice de Jacques et autres) τινὲς... τῶι Ἀλβίνωι (le nouveau procurateur) ὑπαντιάζουσιν ...καὶ διδάσκουσιν ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνωι χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον. Ce texte n'a pas été bien apprécié par Schürer, II, 160.

ci jouèrent le rôle d'accusateurs, peut-être de témoins, mais non pas de juges, même en première instance, et la réunion « de sacrificateurs, de conseillers et de scribes » qui décida de le traîner devant Pilate ne doit pas être considérée comme un tribunal régulier, mais comme un simple conciliabule. Sûrement aussi, ces accusateurs improvisés se gardèrent d'invoquer devant le gouverneur romain les griefs religieux pour lesquels il avait montré jusqu'alors si peu de sollicitude : ces griefs étaient les raisons de derrière la tête qui motivèrent leur intervention, mais c'est comme perturbateur de l'ordre public, comme aspirant à la couronne de Juda qu'ils « dénoncèrent » Jésus ; ce fut à ce titre que Pilate, agissant dans le libre exercice de sa juridiction souveraine, condamna le prophète de Nazareth et lui infligea le supplice exclusivement romain de la croix avec l'écriteau dérisoire qui rappelait le motif de sa condamnation. Pilate a eu beau se laver les mains : c'est sur elles, sur elles seules, que le sang versé, comme dans *Macbeth*, a laissé sa trace ineffaçable.

Chose curieuse : non seulement la tradition chrétienne a fait au judaïsme un crime irrémissible d'un supplice qu'il n'a jamais ordonné, mais la libre pensée elle-même, par la plume de Renan, a vu dans l'exécution de Jésus « le crime de tout un peuple », mais les Juifs eux-mêmes, à trois ou quatre siècles de l'événement, ont eu l'imprudence d'accepter la responsabilité de ce prétendu forfait et presque de s'en vanter ! Le Talmud, dans une page qui n'a qu'un intérêt anecdotique, et que Graetz n'aurait jamais dû prendre au sérieux, raconte comment deux témoins, ingénieusement apostés, surprirent les blasphèmes du « faux prophète », et comment, sur leur dénonciation et conformément à la loi mosaïque, il fut condamné par le sanhédrin à la lapidation ! Ce dernier détail, à lui seul, suffit à révéler la tendance et la valeur de ce récit : la lapidation était, en effet, la peine religieuse, la peine juive par excellence, celle qui fut infligée sans jugement au premier martyr chrétien Etienne, judiciairement, mais illégalement, à Jacques, frère de Jésus. Mais en ce qui concerne Jésus lui-même, les témoignages concordants des Evangiles et de Josèphe nous apprennent que la peine fut la croix, supplice fréquent dans la législation romaine, absolument étranger à la législation juive. Du caractère de la peine on peut déduire avec sûreté le motif de la condamnation et la nature du tribunal qui la prononça.

C'est un vieil adage du droit et du bon sens que même l'aveu ne saurait prévaloir contre l'unanimité des témoignages ; à plus forte raison les tardives inventions du Talmud ne sauraient-elles égarer le jugement impartial de l'historien. Jésus a été frappé par une

loi inexorable, barbare si l'on veut, mais formelle, et pour un fait qu'il a tacitement avoué. Le judaïsme expie depuis près de seize siècles, par des humiliations quotidiennes et des persécutions incessantes, un prétendu crime qu'il n'a pas commis, qu'il n'aurait pas même pu commettre. Ce n'est donc pas le supplice volontaire de Jésus, c'est le long martyre d'Israël qui constitue la plus grande erreur judiciaire de l'histoire. Il serait peut-être temps d'en finir avec cette vieille légende et cette vieille iniquité.

Théodore Reinach.

QUELQUES NOTES SUR JÉSUS BEN SIRACH

ET SON OUVRAGE

I

L'AUTEUR.

Les anciens écrivains hébreux ne se nomment pas dans leurs ouvrages : la littérature était chose impersonnelle. Les titres des livres prophétiques et de quelques autres livres bibliques ne sont pas des auteurs de ces livres, mais de ceux qui les ont colligés. Quant aux titres des ouvrages historiques de la Bible, sous leur forme actuelle, ils n'ont rien à voir avec le nom de ceux qui les ont écrits. Les données traditionnelles sur leur composition ne se sont établies que dans la suite des temps. Elles sont, du moins en partie, le produit de la réflexion, et non le résultat de traditions anciennes et ininterrompues [1]. L'Ecclésiastique est le premier ouvrage hébreu dont l'auteur se nomme (à la fin de son ouvrage, L, 27). Cette particularité ainsi que le style porteraient à faire supposer que Jésus ben Sirach ne s'était pas borné à « la lecture de la Loi, des Prophètes et des autres livres de nos aïeux », mais connaissait aussi la littérature grecque.

Il se nomme, L, 27 : Ἰησοῦς υἱὸς Σειρὰχ Ἱεροσολυμίτης. La plupart des mss. (A, B, S) portent aussi Eléazar. Un autre ajoute encore : « le prêtre ». C'est sur ce témoignage que s'appuie Zunz pour appeler l'auteur : Josué ben Sira ben Eliézer (*Gottesd. Vortraege*, 100). La traduction syriaque porte : Josua bar Siméon Asira [2]. Fritzsche dit que cette appellation est le résultat d'une combinaison postérieure. Cependant, comme Saadia (*Sefer Haggalouy*) dit : שמעון בן ישוע בן אליעזר בן סירא חבר ספר המשלים, « Simon, fils de

[1] Voir notre ouvrage : *Zur Einlettung in die heilige Schrift*, p. 31.
[2] Fritzsche, *Handbuch zu den Apokryphen*, Leipzig, 1859, p. 10.

Jésus, fils d'Éliézer Ben Sira, a composé le livre des Sentences », on sera obligé d'admettre avec M. Harkavy (*Studien und Mittheilungen*, V, 200), qui corrige fort judicieusement ces mots en ישוע בן שמעון, « Jésus, fils de Simon », que les deux traditions, celle du grec et celle du syriaque, se complètent mutuellement: elles nous apprennent que le père de Jésus s'appelait Simon et son grand-père Eliézer, tandis que *Ben Sira* était le nom de famille. Ben Sira doit être une appellation du genre de celle de *Bene Hezir* (voir Chwolson, *Corpus inscr. hebr.*, p. 65), ou de *Bene Haschmonaï*. L'accord de tous les mss. grecs à ne pas citer le nom d'Eléazar ne peut être invoqué contre l'authenticité de ce nom, car il est plus naturel d'admettre l'omission que l'addition de ce nom d'Eléazar dans trois mss., au cas où il n'aurait pas existé dans l'original hébreu. C'était la tendance générale d'abréger les noms. Ainsi, la tradition juive ne parle que de Ben Sira, sans nommer une seule fois Ieschoua. De même pour le livre d'Ezra, qui n'est appelé Ἔζρας ὁ ἱερεύς que dans l'Alexandrinus, titre qui doit cependant être une vieille expression hébraïque, car elle se retrouve aussi chez Ben Ascher (60). ספר עזרא הכהן [1]. Quant à la véracité de la tradition de Saadia, elle est confirmée par le fait que, d'accord avec saint Jérôme, il appelle le livre de Sirach משלים. Une autre preuve en faveur de l'authenticité du nom d'Eléazar se trouve dans le renseignement, donné par Saadia, qu'Eléazar ben Iraï a composé un ספר חכמה. Nous reviendrons sur ce point.

NOM DE L'OUVRAGE.

Les livres bibliques tirent leur nom soit du contenu principal, soit du contenu initial. Selon toute vraisemblance, ces noms ne proviennent pas de l'auteur. Il est donc probable que ce n'est pas Ben Sira lui-même qui a donné un titre à son livre. Comme on sait, il existe de ce livre deux titres traditionnels : Sagesse, σοφία, et Sentences (*parabolæ*). Le premier est celui que portent les manuscrits, le second est attesté par saint Jérôme comme étant le titre usité chez les Juifs. Le nom d'Ecclésiastique n'a été donné au livre par l'Église latine qu'à une époque relativement récente. En hébreu, ces titres seraient ספר חכמה et ספר משלים. Le

[1] Cf. *Zur Einleitung*, p. 38, où cette hypothèse a été émise au sujet de l'Ezra du canon biblique avant que Nestle, dans ses *Marginalien und Materialien*, p. 35, eût prouvé effectivement que le livre canonique d'Ezra s'appelle aussi Ἔζρας ὁ ἱερεύς.

premier est emprunté au commencement de l'ouvrage, qui contient un éloge de la sagesse ; le second répond au contenu général [1]. On ne peut guère douter de l'origine hébraïque du titre « Sagesse », quoique Jésus ben Sirach n'ait pas pu donner lui-même à son ouvrage ce titre trop prétentieux. Peut-être existe-t-il encore une trace de cette dénomination dans le Talmud (j. *Sota*, vers la fin, 24 *c*), où il est dit : משמת ר' אליעזר נגנז ספר החכמה, « après la mort de R. Eliézer fut enfoui le livre de la Sagesse ». R. Eliézer était en relation avec des judéo-chrétiens, lesquels tenaient en haute estime les apocryphes, et était accusé de christianiser (נתפס למינות, *Aboda Zara*, 17 *a*). Sa maxime [2] rappelle Sirach, v, 7. L'expression נגנז ספר החכמה vise la science en général, comme l'explique Raschi, *Sota*, 49 *b* (où il y a la variante משמת רבי אליעזר נגנז ס"ת) [3]. La Tosefta a bien senti que נגנז ne convient pas ici, et elle dit (*Sota*, xv, 3) בטל ספר תורה. On peut donner la préférence à la version de la Tosefta combinée avec celle du Talmud babylonien, par considération pour *Sanh.*, 101 *a* et 68 *a*, sans affaiblir par là la preuve que le Talmud fait allusion au livre de la Sagesse de Sirach, car il ne peut y être question d'un autre ouvrage. Les écrits de cette nature étaient appelés חכמה. Ainsi, Simon ben Menasia (*Tosefta Yadayim*, II, 13) dit : « Kohélet ne souille pas les mains, parce que c'est simplement l'œuvre de la sagesse de Salomon » מפני שהיא מחכמתו של שלמה [4]. Immédiatement avant, il est dit au sujet de בן סירא et des ספרי מינים qu'ils ne souillent pas les mains. La traduction syriaque, elle aussi, nomme le livre d'abord « livre de Ben Sira » et seulement en seconde ligne « livre de la Sagesse » [5].

Le nom général de l'Ecclésiastique était ספר משלים (saint Jérôme, Introduction aux Proverbes). Cette dénomination est attestée par les citations faites d'après Sirach avec la formule introductive

[1] Même dans le Talmud on trouve encore des dénominations des livres bibliques d'après le contenu (*Zur Einleitung*, 39 et s.). Les sections et les traités de la Mischna ont des noms désignant le contenu principal, comme, par exemple, זרעים, מועד, ברכות, שבת. M. Derenbourg a eu tort, croyons-nous, d'essayer de démontrer que les noms adoptés pour les sections de la Mischna sont empruntés aux mots du début (*Revue*, III, 205 et s.).

[2] *Abot*, II, et non *Schabbat*, 153 *a*, comme le cite M. Neubauer, p. xx, 2-5.

[3] Peut-être ס"ת (ספר תורה) provient-il de ס"ח (ספר חכמה).

[4] Ce passage montre pourquoi Sirach est compté parmi les apocryphes. On ne considérait comme canoniques que les livres qui pouvaient passer comme inspirés par Dieu, ברוח הקדש. Comme Sirach a donné son nom, on savait qu'il avait vécu après l'époque des prophètes et, en conséquence, son livre ne pouvait être considéré que comme חכמה

[5] כתבא דישוע בר שמעון אסירא דמתקרא הו כתבא חכמתה דבר אסירא Le titre arabe provient d'une époque postérieure (Horovitz, *Das Buch Jesus Sirach*, p. 12).

משל (*Exode rabba*, ch. XXI, chez Cowley et Neubauer, n° LIV) et מתלא, *Nombres rabba*, ch. XXIII (C. N., n° X)[1]. L'exemple cité montre combien cette formule introductive était usuelle, car, au lieu de מתלא, il y a dans *Lévit. rabba*, ch. XXII, דברייתה אמרין « les gens disent », et *Genèse rabba*, ch. XXII, מן תמן אינון אמרין « c'est pourquoi on dit ». De même, un manuscrit d'*Abot de R. Nathan*, ch. XXIV (Schechter, 1re version, page 78 en haut), au lieu de שנאמר, porte וכן מתלא אמר « de même le proverbe dit ». La dénomination ספר משלים est encore attestée par Saadia, qui a eu le livre original sous les yeux (Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, V, 200 et s.). On pourrait se demander si dans *Guittin*, 35 *a*, où il est dit : ספר תילים אחד וספר איוב וממשלות, le mot וממשלות, que M. Berliner (*Beiträge zur hebraïschen Grammatik in Talmud u. Midrasch*, p. 11) prend pour une faute de copiste au lieu de וס' משלות, ne désignait pas Sirach. Brüll (*Jahrbücher*, II, 152 et s.) a vu dans וממשלות un livre de fables[2]. On pourrait avec plus de raison y trouver les proverbes de Sirach, ce livre étant, d'après le témoignage de saint Jérôme, contenu, dans l'original hébreu, dans le même volume que le Cantique et l'Ecclésiaste, c'est-à-dire avec les Hagiographes. Du reste, ce livre se trouve encore dans la Bible grecque après les écrits de Salomon, qui sont précédés de Job et des Psaumes. Ce point reste en litige, mais nous pouvons considérer comme acquis que depuis l'époque la plus reculée jusqu'à Saadia, l'Ecclésiastique était connu sous trois noms : ספר חכמה, ספרי בן סירא et ס' משלים.

DIVERSES RECENSIONS DE L'OUVRAGE.

Dans un livre beaucoup lu comme celui de Ben Sira, les variantes de texte sont naturelles. On en trouve un nombre considérable dans la version grecque et dans la traduction syriaque, dans les citations de la tradition juive et dans les gloses marginales du manuscrit hébreu récemment découvert. Seulement il faut se garder de considérer comme des citations et, par conséquent, comme des variantes, les sentences qui ont quelque ressemblance avec celles de Ben Sira. Je considère, en effet, comme telles les numéros 2, 3, 5, 6, 12, 13, 14, 15, 18, 29, 30, 33, 34, 44, 45, 47, 50, 52, 53, 56 et

[1] Cette indication manque chez C.-N., n° X, et aussi chez Schechter, *J. Q. R.*, III, 703, note 81. Il y a מתלא אמרין, « on dit proverbialement ».

[2] Cf. *Zur Einleitung*, 37, note 2.

58[1] de la liste de citations réunies par MM. Cowley et Neubauer. Ces réminiscences attestent seulement la popularité du livre de la Sagesse. Il est évident que Rab a émis beaucoup de maximes sous l'influence des maximes de Sirach, dont il cite des phrases entières sans en indiquer la provenance (nos 27 et 39). Il est donc tout à fait certain que sa maxime : « qui compte sur la table de son prochain » (*Beça*, 32 *b*) est une réminiscence de Sirach, XL, 29. Au lieu de la Baraïta, il vaut donc mieux citer Rab dans le n° 60. Pour le même motif, la citation du n° 14, שיחת חולין של ת"ח, qui rappelle Sir., VIII, 8, mais d'assez loin, n'est qu'un souvenir de Sirach. Dans beaucoup d'autres cas, où il n'est même pas possible de faire valoir le même argument en faveur d'une influence de Sirach, l'analogie, très faible, est fortuite[2]. Ces citations ne peuvent donc être invoquées dans aucune question concernant le texte. En laissant de côté ces passages parallèles et en défalquant les sept citations de Saadia, il reste environ vingt citations de la tradition juive qui concordent vraiment avec le texte reçu de l'Ecclésiastique. Les rares citations divergentes permettent de conclure qu'il y avait en Babylonie un texte de Sirach ayant une forme particulière. Un passage décisif sur ce point se trouve dans *Sanhédrin*, 100 *b*, où, à côté de citations authentiques de Sirach, on en rapporte aussi qui sont nettement en opposition avec l'esprit du livre de la Sagesse et qui, par suite, n'ont pu s'y trouver primitivement. Les Amoraïm babyloniens Joseph et Abaï (première moitié du IVe siècle) avaient donc un exemplaire hébreu de Sirach enrichi d'additions araméennes. La Baraïta *Kalla* (éd. Koronel, 7 *b* ; cf. Schechter, *J. Q. R.*, III, 696) cite un livre de Sirach de ce genre, et celui-ci avait subi encore un remaniement postérieur, puisque ces phrases araméennes sont écrites, en partie, en prose rimée. Le passage de *Nidda*, 16 *b* (n° 35), semble aussi témoigner de l'existence d'un pareil livre de Sirach, tandis que le n° X peut être une pensée de Sirach citée dans un sermon araméen[3]. Il est donc avéré que, du moins à partir de la seconde moitié du IIIe siècle, il y avait des exemplaires de Sirach avec des addi-

[1] Qu'on compare ensuite les nos 30, 34 et le n° 50. Le n° 11 est douteux. Cf. *Monatsschrift*, XLI, 68. — Le n° 42 est indiqué inexactement ; il faut lire *Yalkout*, Job, § 501, Lév., § 460.

[2] De même, la maxime שיתין מליכין de l'Alphabet de Ben Sira ne doit pas venir de Sirach, le nombre 60, qui joue un rôle important dans le système de numération des Babyloniens, indiquant ici une origine babylonienne.

[3] Un exemple intéressant de la fusion des diverses versions d'une phrase, comme il s'en trouve beaucoup dans les traductions grecques et araméennes de la Bible, nous est offert par le n° 1. Des deux hémistiches de Sir., III, 21, il en est fait quatre dans *Haguiga*, 13 *a*, et *Genèse rabba*, ch. VIII, tandis que le verset final est resté sans changement dans les quatre sources.

tions[1]. Naturellement, les additions à un livre aussi populaire, dont l'intégralité n'était pas protégée par le caractère canonique, se multiplièrent dans le cours des siècles, si bien que finalement, il se forma un livre tout différent de l'original. Le livre que Saadia cite sous le titre de ספר חכמה comme ayant été composé par אלעזר בן עירי (Harkavy, *l. c.*, 203-205) était un exemplaire de ce genre. Le titre de cet ouvrage (חכמה = σοφία) ainsi que le nom de l'auteur sont des arguments en faveur de cette hypothèse. En effet, Eléazar ben Iraï ne peut pas être cet Eléazar qui, dans le Talmud, cite de nombreuses maximes de Sirach, comme M. Harkavy l'a cru, car l'amora Eléazar est Eléazar ben Pedat. Il n'est donc pas possible d'identifier cet Eléazar avec Eléazar ben Iraï. Si M. Bacher a identifié בן עיראי avec בן סירא (*Agada der paläst. Amoräer*, II, 11, note 5), c'est parce qu'il voyait dans עיראי l'altération de סירא. D'après lui, le nom d'Eléazar désigne l'ancien rapporteur des maximes de Ben Sira, Eléazar ben Pedat. Mais, pour nous, l'Eléazar du Talmud ne peut pas être identifié avec Eléazar ben Iraï. On reconnaît facilement dans Eléazar le grand-père de Jésus nommé par Saadia. Si בן עירא répond à בן סירא, on peut s'imaginer facilement que de ישוע בן שמעון בן אלעזר בן סירא on ait fait par abréviation אלעזר בן סירא, Sirach dans le Talmud et ailleurs étant appelé בן סירא tout court. On a fait de ce nom unique et très long deux noms d'auteurs, comme on a fait des deux noms du livre de Sirach deux titres d'ouvrages différents. L'ouvrage tiré de Sirach avec des additions et des variantes fut appelé ספר חכמה et attribué à אלעזר בן עירי ; le véritable livre de Sirach fut nommé ספר משלים et attribué à ישוע בן שמעון בן סירא. La preuve que le ספר חכמה qui, d'après Saadia, ressemblait à Kohélet, provient du livre des sentences de Sirach est aussi fournie par le fait que la sentence בניפלא מנוך, qui en est citée, était une sentence de Sirach connue depuis longtemps. Comme le montrent les citations talmudiques, Ben Sira était plus populaire en Babylonie qu'en Palestine. Il n'est donc pas surprenant que précisément en Babylonie il se soit produit un second livre de Sirach et que ce soit un Gaon babylonien qui nous en révèle l'existence. La popularité de ces livres est aussi attestée par le fait qu'ils étaient pourvus, comme Saadia le rapporte (Harkavy, p. 162), de voyelles et d'accents et qu'ils étaient lus, par conséquent, même par les personnes non instruites, comme la Bible elle-même. Il est certain que Saadia, lui aussi, a mis des voyelles et des accents à son

[1] Horowitz, *Das Buch Jesus Sirach*, p. 30, soutient que déjà l'exemplaire du traducteur grec n'était pas exempt d'additions. Cette assertion doit s'entendre seulement de la dernière recension de la version grecque.

ouvrage de polémique afin de le mettre à la portée de lecteurs plus nombreux, et non pour être considéré comme un prophète, comme ses adversaires le lui reprochaient. Peut-être Sirach était-il aussi enseigné aux enfants des écoles, de même qu'il servait dans l'Eglise abyssinienne « à l'enseignement des enfants » (Fritzsche, *Apokryphen*, V, p. XXXVIII). A cet effet, il dut être pourvu de signes de vocalisation et de ponctuation. Le nom de ספר מוסר (arabe, כתאב אדאב, Harkavy, 200, Neubauer, p. IX, note 4; cf. Sirach 41, 15; 47, 14) convient fort bien à un livre scolaire (cf. ספר הגלוי, 176, 16) D'après cela, on comprendrait pourquoi ce nom n'a été donné au livre de Babylonie que fort tard.

La popularité du livre de Sirach est encore attestée par l'Alphabet de Ben Sira, qui contient aussi des sentences authentiques de Sirach et qui, pour ce motif, a été admis par MM. Cowley et Neubauer dans la série des citations faites d'après Sirach. Nous savons, par *Sabbat*, 104 *a*, que c'était un usage datant d'une époque immémoriale dans les écoles élémentaires juives de former, avec les noms des lettres de l'alphabet, des sentences morales afin de les faire pénétrer dans la mémoire des enfants. L'alphabet de Ben Sira a dû sans doute son origine à cette coutume, qui continue à régner encore plus tard. Si cette supposition est exacte, nous aurions aussi dans cette collection de sentences, une preuve en faveur de l'emploi du livre authentique de Sirach dans les écoles.

CRITIQUE ET INTERPRÉTATION DU TEXTE.

Les notes qui suivent n'ont pour but que de contribuer à l'interprétation et à la critique du livre.

XL, 19 : ושגר ונטע יפריחו שם ומשניהם אשה נחשקת. — G. : καὶ ὑπὲρ ἀμφότερα γυνὴ ἄμωμος λογίζεται.

Il est évident que H. (= l'original hébreu) a conservé la leçon exacte, car, dans le verset suivant, il y a aussi ומשניהם אהבת דודים. G. (= la traduction grecque) a lu נחשבה (= λογίζεται), au lieu de נחשקת, et y a ajouté ἄμωμος pour que la phrase ait un sens. S. (= traduction syriaque) donne un peu librement אנתתא חכימתא.

XL, 20 : יי[ן ושכר יעליצו לב]. — S. חמרא עתיקא.

M. Israël Lévi (*Revue*, XXXIV, p. 9) croit que le syrien a lu יין ישן. Cela n'est pas sûr, car שכר seul signifie aussi du vin vieux. Dans Nombres, VI, 3, toutes les trois versions araméennes traduisent יין ושכר par חמר חדת ועתיק (cf. aussi Nombres, XXVIII, 7);

les LXX mettent ici σίκερα, ainsi qu'en plusieurs autres passages. Il paraît donc plus vraisemblable que dans le texte syriaque les mots המרא הדתא ont été omis et que, pour ce motif, on a mis la seconde partie du verset וטבא מנה au lieu de ומן תרהון, qui est attesté par les comparaisons qui précèdent et qui suivent. G., comme M. Israël Lévi l'a remarqué, a lu יין ושיר. Ces deux mots figurant dans Isaïe, XXIV, 9, cette leçon n'est pas à rejeter, quoique dans le verset 21, il soit encore une fois question de שיר.

XL, 23*b* ומשניהם אשה משכלת. — S. אנתתא טבתא. — G. καὶ ὑπὲρ ἀμφότερα γυνὴ μετὰ ἀνδρός. M. Israël Lévi croit (p. 29) que G. a lu אשה עם איש. Il est remarquable que les LXX traduisent aussi Prov., XIX, 14, ומה'אשה משכלת par παρὰ δὲ κυρίου ἁρμόζεται γυνὴ ἀνδρί, tandis que שכל, par exemple, XVI, 20, est traduit par συνετός et XXI, 12, συνιεῖ. Il est donc clair que G. a aussi lu אשה משכלת et l'a compris comme les Septante dans Prov., XIX, 14. Le Targoum et la Peschito traduisent également comme les LXX. M. Baumgarten, *Etude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes*, cherche à rendre cette exégèse plausible en admettant que les LXX ont lu מָשְׁכָּלָה (p. 177). Cette hypothèse nous paraît superflue. Si on a trouvé un rapport entre משכלת et « lié par le lien conjugal », le participe actif peut aussi avoir ce sens. Toutefois, cette signification du mot est inconnue, quoiqu'il soit hors de doute qu'il y a là une tradition exégétique. Pour interpréter exactement la traduction syriaque et la traduction grecque de Sirach, il faudra toujours tenir compte des Septante et de la Peschito.

XLI, 10 : כל מאפס אל אפס ישוב כן חנף מתהו אל תהו. G. a lu מארץ אל ארץ (Lévi, p. 30). Leçon marginale : כל מאונים אל אונים ישוב. Dans le premier hémistiche il est sûrement question des idoles; dans le second, du fils du blasphémateur contre Dieu, car tel est le sens de חנף dans la Bible (בן au lieu de כן). אפס et אונים sont synonymes et sont souvent employés dans Isaïe dans le même sens que אַיִן. La pensée tout entière et la manière de l'exprimer rappellent Isaïe, XLI, 29 : הן כולם און אפס מעשיהם רוח ותהו נסכיהם; XLI, 24 ; XL, 17 : אין אפס ותהו; XL, 23 : כתהו — אין. On voit donc que le תהו du second hémistiche répond à אפס ou און du premier hémistiche. Il est donc prouvé par là que la leçon marginale מאונים est fausse et qu'elle provient soit de מאפס, soit de מאונים. La pensée de Sirach étant empruntée à Isaïe, il faut aussi considérer comme fausse la lecture מארץ.

XLI, 11 : הבל אדם בגויתו אך שם חסד לא יכרת. Le parallélisme réclame חסיד, au lieu de חסד; les traductions aussi prennent le mot pour un nom de personne. S. דעבדי טבתא. G. πένθος ἀνθρώπων ἐν σώμασιν αὐτῶν, ὄνομα δὲ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἀγαθὸν ἐξαλειφθήσεται. Il a lu

לא חסיד (= οὐκ ἀγαθόν) pour חסיד לא. Cf. Psaumes, XLIII, 1, dans LXX, οὐχ ὁσίου. Il est naturel de supposer que ἁμαρτώλων est une interpolation et que l'hémistiche était ainsi conçu primitivement : ὄνομα δε οὐκ ἀγαθοῦ ἐξαλειφθήσεται. S. (Nestle, *Vetus Testamentum Græce*, Leipzig, 1880) traduit tout à fait le texte hébreu tel que nous l'avons corrigé שם חסיד לא יכרת. C'est donc le texte original. Le pluriel en tout cas ne doit pas arrêter, car אדם aussi est traduit par le pluriel (cf. Lévi, p. 31, qui remarque avec raison que G. a confondu הבל avec אבל).

XLII, 17 : לא הכפיקו קדושי אל לספר נפלאות יי. Une leçon marginale donne גבורותיו. Je crois que נפלאות יי est tiré de נפלאותיו (יו = יי), car là où, dans le premier hémistiche, est nommé le nom de Dieu, il n'est pas mentionné encore une fois dans le second (cf. verset 15 *c*, 17 *c*). G. n'a pas lu יי (θαυμάσια αὐτοῦ) ; mais S. l'a déjà (Lévi, p. 34).

XLIV, 18 : באות עולם נכרת עמו לבלתי השחית כל בשר. Il est évident qu'il faut lire ברית עולם, car נכרת ou כרת tout court (marg.) ne peut signifier « contracter une alliance ». G. διαθῆκαι. — S. מומתא = ברית.

XLIV, 21 *c* provient de Zacharie, IX, 10.

XLIV, 22 *c* : ברית. G. et S. : ברכת.

XLVII, 18 : נקראת בשם הנכבד הנקרא על ישראל. Il s'agit de Salomon, qui s'appelait aussi ידידיה, comme il est dit dans II Sam., XII, 25 : ויקרא את שמו ידידיה בעבור יהוה. L'expression שם הנכבד (cf. Deut., XXVIII, 58) désigne le tétragramme, comme Ps., LXXII, 19, וברוך שם כבודו ; Néh., IX, 5 : ויברכו שם כבודך (cf. *Revue*, XXXI, 188, note 1, et 189, notes 1 et 2). G. a lu le deuxième hémistiche הנקרא אֵל ישראל (Lévi, p. 37). Il est remarquable que les Agadistes expliquent aussi Genèse, XLIX, 26, par ושמעו אֵל ישראל (cf. *ibid.*, 183, note 3).

XLVII, 17. Il y a une allusion aux écrits de Salomon dans les mots בשיר משל חידה ומליצה, où שיר (cf. I Rois, V, 12) désigne le *Cantique* et les trois autres mots les *Proverbes*, d'après I, 6 : להבין משל ומליצה ד'ח' וחידותם. D'après cela, *Kohélet* n'aurait pas encore existé à l'époque de l'auteur, du moins sous le nom de Salomon. Il serait, du reste, intéressant d'étudier comparativement la langue et les idées de Sirach, de Kohélet et de Daniel.

XLVIII, 8 : המושח מלא תשלומות. D'après G. et S., il faut corriger en מלך. Le verset se rapporte à I Rois, XIX, 15-17.

XLVIII, 13 : ומתחתיו נברא בשרו (כל דבר לא נפלא ממנו). — G. καὶ ἐν κοιμήσει ἐπροφήτευσεν τὸ σῶμα αὐτοῦ. — S. n'a pas cet hémistiche.

D'après Fritzsche, il y aurait eu là תנגע, que le traducteur aurait

lu תנבא, de sorte qu'en réalité, il faudrait traduire : « Rien n'était au-dessus de sa force et dans la mort son cadavre a été touché ». Ce serait là une allusion à II Rois, XIII, 21. Cette traduction est absurde. En outre, ce verset ne peut faire allusion à II Rois, XIII, 21, car à ce fait se rapporte le verset suivant : בהיות עשה נפלאות ובמותו תמהו מעשה, ce que G. traduit exactement. Vu la concision énigmatique et pathétique, rappelant les psaumes historiques, avec laquelle Sirach raconte l'Histoire Sainte, il n'est pas admissible qu'il eût raconté deux fois le même événement. Pour bien comprendre notre passage, il faut se souvenir que Sirach célèbre les grandes actions des aïeux successivement dans l'ordre où elles sont racontées dans la Bible. L'éloge d'Elisée, XLVIII, 12-15, résume le récit du livre des Rois de la manière suivante :

Sirach, XLVIII,	12*ab* =	II Rois,	II, 9.
—	12*cd* =	—	III, 13-14.
—	13 *a* =	—	IV, 1-7.
—	13 *b* =	—	IV, 32-34.
—	14 *a* =	—	IV, 38-V, 1 et s.
—	14 *b* =	—	XIII, 21.

Il résulte de là que ומתחתיו נברא בשרו ne peut être qu'une allusion à la résurrection de l'enfant mort. L'enfant était couché sur le lit du prophète ; celui-ci se pencha sur lui, mettant bouche contre bouche, les yeux sur ses yeux, la main sur sa main, et la chair de l'enfant se réchauffa : וישכב על הילד וגו' ויחם בשר הילד. On retrouve ici le mot בשר si caractéristique de notre verset. ומתחתיו provient de Zacharie, VI, 12 : והנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ה'. C'est la même pensée qu'exprime notre passage.

Reste encore à expliquer נברא et le suffixe de בשרו. Je rapprocherais volontiers נברא de בריא = gras (en hébreu biblique) et en hébreu moderne = sain. Au lieu de ויחם, Sirach dirait נברא « l'enfant redevint sain ! » בשרו, que G. avait déjà sous les yeux (τὸ σῶμα αὐτοῦ), doit être corrigé soit en בשר, soit en בשר [י]לד. Si M. Israël Lévi a raison de croire que le traducteur de Sirach a été induit en erreur par le déchiffrement inexact de mots écrits en abrégé, la formation de בשרו serait facile à comprendre. Mais cette hypothèse n'est pas encore au-dessus de tout doute.

XLIX, 5 : וכבודם לגוי נכל נכרי. נכרי n'est qu'une variante de נבל. Fritzsche rapporte tout le verset à Israël, ce qui l'oblige à une explication forcée. Il serait plus exact de lire dans le texte grec, avec un manuscrit, ἔδωκε, au lieu de ἔδωκαν, comme H. a ויתן et comme l'indique tout le contexte.

Encore quelques brèves remarques. Au sujet de Sirach, xxv, 3, M. Neubauer cite, sous le n° 38 (p. xxiv), d'après *Abot d. R. Nathan* : אם בנערותיך לא חפצתם איך תשיבם בזקנותיך ; M. Schechter, d'après un manuscrit : מנעוריך לא קצצת איך תשיגם בשיבתך (*J. Q. R.*, III, 703, note 83). Cette version est la version originale, seulement au lieu de קצצת il faut lire קִבַּצְתָּ. — xxxix, 20 : ואין נפלא est expliqué exactement par M. Israël Lévi d'après Gen., xviii, 14, contrairement à G. Il faut y ajouter Sirach, xlviii, 13, כל דבר לא נפלא ממנו, où G. traduit exactement. — xli, 4 *a*, זה חלק בשר מאל. G. traduit τὸ κρίμα = חֹק. C'est la leçon primitive, d'après Prov., xxx, 8; Job, xxiii, 14 et ailleurs. — Au sujet de la suscription אבות עולם, ch. xliv. Cette expression ne se trouve pas dans la Bible, mais elle se rencontre souvent dans la littérature post-biblique : j. *Haguiga*, 7, 7 *d* (voir *Monatsschrift*, XLI, 22). — L'original hébreu de xl, 29 *c*, est encore obscur dans la leçon du texte ainsi que dans la leçon marginale : יכור מיעים. Si ce mot signifie douleur d'entrailles, il devrait être corrigé en יכורי מעים, car יכור n'est pas employé du tout dans l'hébreu biblique, et en hébreu moderne il n'est employé qu'au pluriel. En outre, מיעים serait une orthographe étrange (cf. Lévi, p. 30).

Budapest, 13 mai.

LUDWIG BLAU.

II

Malgré notre résolution de ne plus revenir ici sur l'étude que nous avons consacrée à l'Ecclésiastique [1], nous croyons nécessaire de répondre aux observations de notre savant confrère, M. Blau. Disons, tout d'abord, que de nouveaux fragments de cet apocryphe fameux viennent d'être retrouvés par M. Schechter, qui avait déjà eu la bonne fortune d'identifier le premier extrait connu de ce manuscrit déjà célèbre. Notre excellent confrère, devinant que la page acquise par Mme Lewis et celles qu'a rapportées M. Sayce avaient été dérobées à la *gueniza* du Caire, s'est rendu dans cette ville afin de rechercher, dans l'amoncellement des mss. hors d'usage qui composent ce dépôt, s'il ne trouvait pas d'autres parties de l'Ecclésiastique. Par une chance inespérée, due en grande partie à la sympathie qu'éveille son caractère, M. Schechter a obtenu du

[1] *Revue*, t. XXXIV, p. 1 et 294.

rabbin et du président de la Communauté israélite de cette ville l'autorisation d'emporter en Angleterre *tout* le contenu de cette salle d'enfouissement. Nous avons vu une partie de ces dépouilles opimes, qui remplissaient quatorze grandes caisses. Toute une vaste pièce de l'Université de Cambridge est occupée par ces monceaux de fragments hébreux et judéo-arabes, dont quelques-uns remontent au xe siècle. On est ébloui par les richesses sans nombre qu'ont exhumées ces fouilles heureuses : textes inédits de Saadia, et du plus haut prix, exemplaires de la Mischna en petit format avec ponctuation et *accents*, textes divers du Talmud, extraits de Midraschim, du *Yelamdénou*, commentaires bibliques, consultations rabbiniques signées des Gaonim les plus célèbres, documents juridiques de toute espèce en hébreu, araméen ou arabe, palympsestes comme celui dont vient de rendre compte M. Burkitt dans le *Times* du 3 août et qui contient un fragment de la version grecque d'*Aquila,* ce trésor est appelé certainement à renouveler la science juive et fournira du travail à plusieurs générations de savants.

Dans cette moisson prodigieuse, M. Schechter avait déjà, en juillet dernier, récolté encore divers fragments de l'Ecclésiastique, plusieurs pages qui suivent et précèdent ceux qui ont été publiés — par conséquent, le morceau fameux où l'auteur parle de Siméon, le grand-prêtre, et qui semble avoir été connu des anciens païtanim. Depuis, M. Schechter nous a écrit avoir encore mis la main sur d'autres chapitres. Que l'on songe qu'au moment de notre visite, une partie seulement des caisses de Cambridge venait d'être déballée et que le chargement n'était pas encore arrivé au complet ! M. Schechter nous a dit avoir l'intention de ne publier ces nouveaux textes que lorsqu'il aura achevé l'examen de la cargaison entière, et nous ne pouvons qu'approuver cette sage résolution. Quelle que soit donc notre impatience, il nous faut nous résigner, pour quelque temps encore, à disséquer minutieusement le morceau de ce texte déjà connu et qui offre un intérêt assez vif. Les notes et les discussions qui suivent, en même temps qu'elles sont un plaidoyer *pro domo nostra*, fourniront une nouvelle contribution à l'enquête que provoque la découverte de ce précieux manuscrit.

Nous suivons l'ordre des remarques de M. Blau.

XL, 20. Nous acceptons sans réserve cette correction. Il faudra ajouter seulement que S. a supprimé יין, qui aurait fait double emploi.

XLI, 10. Dans tout le fragment déjà publié, il n'est jamais pro-

testé contre l'idolâtrie. Ici cette pensée détonnerait. Quant au sens du mot חנף, dont l'auteur se sert à l'imitation de Job, ch. VIII, *qu'il suit dans tout ce paragraphe*, il a le sens d' « impie », de « méchant », et aucunement de blasphémateur. Ce que Ben Sira avait à cœur de réfuter, c'était l'opinion des *mécréants*, qui triomphaient en montrant les démentis infligés par l'événement à la notion de la justice divine. Comme la sagesse populaire, qui a trouvé son écho dans le livre de Job, il répond : Le bonheur de l'impie, du méchant n'est que momentané; il ne peut pas durer ; il aura sa fin cruelle. Dans tout ce développement, il n'y a pas place pour l'idolâtrie. Et de fait, contre qui aurait bataillé Ben Sira ? Contre les Israélites idolâtres? Il n'y en avait plus. Contre les hellénistes ? En aucun endroit, l'auteur n'en paraît soupçonner l'existence. Contre les païens du dehors ? C'est un fait remarquable qu'il ne se préoccupe jamais ni de les convaincre, ni de les combattre. L'auteur a des visées plus modestes : c'est un philosophe, d'une originalité médiocre ; c'est plus encore un moraliste, plus remarquable par la qualité de ses pensées que par leur liaison ; c'est un homme pieux, mais d'une piété peu exigeante, très soucieux des devoirs à remplir envers les prêtres, peut-être parce qu'il appartient ou a appartenu lui-même au monde sacerdotal ; ce n'est pas un Isaïe.

Notre texte est beaucoup plus simple qu'il ne paraît. Il signifie : Tout ce qui vient du néant retourne au néant. אונים est ici le synonyme de אפס, comme dans Amos, v, 5, ובית אל יהיה לאון ; Isaïe, XLI, 29, און ואפס מעשיהם. Quant à l'emploi du pluriel, on va voir qu'il est justifié ou, tout au moins, confirmé dans ce sens. Le même chapitre porte, verset 2, האח למות כי טוב חקיך לאיש אונים וחסר עצמה « O mort, que ta loi est douce, à..... et qui manque de vigueur ». Nous avons à dessein laissé en blanc la traduction de איש אונים. Il saute aux yeux de tout le monde que איש est une faute pour אין, l'auteur imitant ici Isaïe, XL, 26. Il faut donc traduire : à celui qui est sans force.

Mais ce qui est curieux, c'est que le petit-fils de l'auteur avait déjà dans son exemplaire la faute qu'on vient de corriger, car il traduit ces mots : ἀνθρώπῳ ἐπιδεομένῳ « *à l'*HOMME *qui manque* »[1]. Qu'on ne dise pas que ἐπιδεομένῳ traduit חסר, car à ce mot correspond ἐλασσουμένῳ, qui suit. C'est donc dans le mot אונים que le traducteur a vu le sens de *manquer*, et ce sens est justement celui

[1] D'après M. Noeldeke, telle était bien la leçon de l'original et il ne faudrait rien modifier à notre texte ; le mot אונים signifierait « misère », comme dans Hosée, IX, 14 ; Gen., XXXV, 18. Il faut remarquer, cependant, que quatre versets plus loin le copiste s'est sûrement trompé en lisant איש תוכחות, au lieu de אין.

qui est synonyme de אפס, dont notre אונים est la variante[1]. Donc, au temps du petit-fils de l'auteur, le mot אונים *au pluriel* était pris pour l'équivalent de אפס.

Inutile d'ajouter que le mot תהו, qui en forme le pendant, a également le sens de « néant, vide », et, comme on voit, entre autres, dans l'exemple d'Isaïe cité plus haut, il est loin d'impliquer l'idée d'idole.

XL, 23 *b*. Les LXX des Proverbes, XIX, 14, traduisent, il est vrai, אשה משכלת par ces mots : « Et du Seigneur, la femme s'accorde avec son mari ». Seulement, ce qui, dans cette phrase, correspond à משכלת, c'est le verbe « s'accorde ». Les LXX ont tout bonnement donné à השכיל le sens de « *s'entendre* », comme en français, ou encore de « vivre en bonne *intelligence* ». Quant au mot *mari*, il est *ajouté* pour compléter le verbe ; c'est une addition comme on en trouve quantité dans la version grecque.

Or, dans notre texte, le mot *essentiel* manque, à savoir le verbe « vivre d'accord ». En outre, notre grec ne porte pas γυνὴ ἀνδρί, mais γυνὴ μετὰ ἀνδρος.

Notre traducteur n'a donc aucunement utilisé les LXX, ni été inspiré par un souvenir de leur version de ce passage.

Il est même vraisemblable que, s'il avait ainsi compris cet hémistiche, il aurait plutôt reproduit la version qu'il avait déjà donnée d'un passage analogue. Il est très digne de remarque, en effet, que lorsque G. constate quelque ressemblance entre le verset qu'il explique et un autre qu'il a déjà traduit, il se borne à reprendre sa précédente version. Ce texte est ainsi conçu en G. : καὶ γυνὴ καὶ ἀνὴρ ἑαυτοῖς συμπεριφερόμενοι (XXV, 1 *d*).

M. Blau conseille, à ce propos, pour bien interpréter G., de se référer aux Septante. C'est un travail auquel nous nous sommes livré pour tous les passages, peu nombreux, au reste, du fragment qui se rencontrent avec les Proverbes. Or, *jamais* G. ne copie les LXX de ce livre, soit que la version n'existât pas encore, soit qu'il ne la connût pas, soit qu'il ignorât que Ben Sira se fût inspiré des Proverbes pour l'expression de sa pensée.

XLI, 4 *a*. Que G. ait lu חק, c'est ce que nous avons soutenu, et nous sommes heureux que M. Blau accepte notre hypothèse ; mais que telle ait été la version primitive, c'est ce que nous contestons formellement. M. Blau invoque, à l'appui de son dire,

[1] M. Smend prétend lire sur le ms. אנינים, qu'il compare au néo-hébreu אנינה. Mais, d'abord, ce terme ne convient pas du tout à notre passage, car il désigne la première douleur produite par le deuil. Ensuite, la lecture אונים est absolument certaine ; le *vav* a ici exactement la même forme que dans la première ligne de cette page, par exemple.

Prov., xxx, 8 et Job, xxiii, 14. On pourrait croire que ces deux versets offrent le parallèle exact de notre passage. Or, comment sont-ils conçus ? Le premier porte : הטריפני לחם חקי, et le second : כי ישלים חקי. Ces deux exemples montrent seulement que le mot חק a, dans la Bible, le même sens que lui attribue G. ; ils prouvent donc uniquement que ce traducteur, ayant cru lire חק, est excusable de s'être trompé. Mais qu'il se soit trompé et que l'original ait porté זה חלק בשר מאל « Tel est le lot de la chair (de l'homme) de la part de Dieu », c'est ce que permettent d'affirmer ces deux versets de Job : זה חלק אדם רשע מאלהים « Tel est le lot de l'homme méchant de la part de Dieu » (xx, 29), et זה חלק אדם רשע עם אל « Tel est lot de l'homme méchant avec Dieu ». L'imitation textuelle est hors de conteste. Le texte hébreu a donc conservé la leçon originale.

xli, 11. D'après M. B., G. aurait lu : אך שם לא חסיד יכרת. Ce traducteur aurait été si ignorant ou si étourdi qu'il aurait pu croire à la possibilité d'une telle construction ! Nous lui avons imputé bien des inadvertances, mais nous n'oserions pas le charger d'une telle hérésie. Et, par-dessus le marché, il faut encore que ce mot ἁμαρτωλῶν soit une interpolation ! M. Blau croit, de plus, qu'il faut changer le terme abstrait חסד en le concret חסיד.

Nous ne protesterions pas contre cette conjecture, si nous n'avions pas constaté *presque toujours* que G. et S. convertissent les expressions abstraites, qu'*affectionne l'auteur*, en concrètes. S. se montre encore plus intransigeant que G. dans cette chasse aux abstractions. — Ce qui est vrai des abstractions, l'est autant du nombre : G. traduit par le pluriel tous les noms qui ressemblent tant soit peu à des collectifs. Par conséquent, rien à déduire non plus du pluriel ἁμαρτωλῶν.

xliv, 21, provient de Zacharie, ix, 10 ou, tout aussi bien, de Ps., lxxii, 8.

xliv, 22*c*. M. Blau se contente de dire : « בריה. G. et S. ברכה ». Cela signifie que, tandis que notre texte porte בריה, G. et S. ont eu sous les yeux ברכה, ce qui était probablement la leçon de l'original. C'est la conclusion que suggère un rapide examen du texte, d'ailleurs extrêmement difficile. Mais le problème n'est pas si aisé à résoudre qu'il le paraît.

Le texte est, en effet, ainsi conçu :

c בריה כל ראשון נתנו *d* וברכה נחה על ראש ישראל.

Si l'on remplace בריה par ברכה, en *c*, qui, en effet, vaudrait mieux, gardera-t-on le même mot en *d* ? et si l'on ne saurait admettre que l'auteur, si peu ennemi qu'il soit des répétitions, ait

pu, dans un même verset, reprendre le même terme, ne voit-on pas qu'en *d*, ברית serait tout à fait impossible? Par conséquent, il faut laisser ברית en *c*.

Il reste donc uniquement ceci, que G. et S. ont lu ברכת en *c*, au lieu de ברית. Mais n'avaient-ils pas ce mot dans le verset? C'est ce que nous allons voir.

G. traduit : εὐλογίαν πάντων ἀνθρώπων καὶ διαθήκην, καὶ κατέπαυσεν ἐπὶ κεφαλὴν Ἰακώβ, « Bénédiction de tous les hommes et alliance, et il (ou elle) reposa sur la tête d'Israël ». Il suffit donc de dépasser les trois premiers mots de ce vers pour reconnaître que ברית « alliance » existait dans l'exemplaire hébreu de G. Toutefois, il est visible également que le terme auquel correspond διαθήκην ne pouvait figurer ainsi à la fin de l'hémistiche et qu'il devait commencer le suivant. Mais, si G. a lu ברית en *d*, il a, comme nous l'avons déjà dit, commis une grossière erreur, car une phrase comme וברית נחה על ראש ישראל, « et une alliance reposa sur la tête d'Israël » est encore plus saugrenue en hébreu qu'en français. G. l'a senti, et voilà pourquoi il a rattaché ce mot à *c* et séparé les deux hémistiches par la copule. C'est un expédient lamentable, qui ne rend pas plus claire la pensée.

Donc, G. avait, sans aucun doute, ברית ; seulement, au lieu de le lire en *c*, il l'a vu en *d*. En quoi il s'est trompé.

Voilà comment cette version peut nous renseigner sur l'état de l'original.

Quant à S., il est ainsi conçu : ובורכתא דכל קדמיא מתניחא על רשה דאישריל « et la bénédiction de tous les premiers reposa sur la tête d'Israël ». Ce traducteur a donc escamoté l'un des deux mots qui se ressemblent. De quel droit supposer que « bénédiction » correspond plutôt à *c* qu'à *d*, d'autant qu'en *d* il était absolument indispensable?

Résultat : les versions ne prouvent aucunement que l'original portait ברכת au commencement du verset. Elles prouvent plutôt le contraire.

Ce distique a, d'ailleurs, été singulièrement interprété par nos deux traducteurs. Tout d'abord, l'un et l'autre ont supprimé le mot נתנו, à moins qu'on ne corrige G. d'après la vieille version latine, laquelle ajoute *dedit illi*.

Ensuite, ils ont lu le mot ראשון l'un, G., אנשים, l'autre ראשונים. A la vérité, S., suivant son habitude, a pu mettre au pluriel le singulier ראשון. Mais, dans ce cas, il aurait été coupable d'une maladresse plus grande encore en rattachant ראשון à כל ; « la bénédiction de tout premier » serait une proposition barbare en hébreu.

Nous ne voulons pas donner ici le commentaire de ce passage, que les éditeurs nous paraissent avoir mal traduit ; on le trouvera dans notre travail, qui est sous presse.

XLVII, 17. Nous ne contesterons pas que, par ces mots, l'auteur ait voulu faire allusion aux écrits de Salomon. Mais nous pensons qu'il est téméraire de rien conclure de ces quatre termes pour l'histoire de la Bible, car, comme l'indique le renvoi de M. Blau, Ben Sira suit ici I Rois, v, 12, où il est question précisément et uniquement de « proverbes » משל et de « cantiques » שיר. Les mots suivants de notre texte ne sont que des synonymes de משל. Ben Sira, résumant l'histoire de Salomon d'après le récit des Rois, n'avait donc aucunement l'occasion de parler d'autre chose que des « proverbes » et du « cantique », qui sont mentionnés seuls dans ce livre.

XLVIII, 13. Ce passage présente de grandes difficultés, nous le reconnaissons. Si la lecture de G. pouvait être acceptée, elle serait évidemment meilleure que la nôtre. Il a lu ומתחתיו נבא בשרו « et de dessous lui (c'est-à-dire : de sa tombe, dans sa mort) sa chair prophétisa ». L'auteur dirait d'Elisée ce qu'il a relevé plus haut en parlant de Samuel. Mais, si l'Ecriture raconte que celui-ci prophétisa, en annonçant à Saül les malheurs qui allaient fondre sur lui, elle n'attribue à celui-là aucune action de ce genre ; elle dit seulement qu'un cadavre, ayant touché ses ossements, fut ressuscité.

G. a donc encore ici été victime d'une mauvaise lecture (נבא pour נבראו), et notre texte doit être conservé [1].

Mais à quoi fait-il allusion ? D'après M. Blau, à l'enfant ranimé par le prophète. — Mais dans l'hémistiche précédent (« aucune chose ne fut au-dessus de lui ») le nom de l'enfant n'a pas été prononcé ; comment donc l'auteur aurait-il dit ensuite : « Et *sa* chair... » Cet adjectif possessif prouve sans conteste que le mot chair doit se rapporter à *Elisée*.

Que signifie alors la phrase ?

Remarquons que l'auteur emploie le mot מתחתיו « de dessous lui » dans une acception très précise, celle de « dans sa tombe, *en terre* ». Cf. XLIX, 10*b*, où les éditeurs ont lu à tort מ[מקומ]ם,

[1] Il va sans dire que M. Smeud adopte la leçon de G. Rien de plus curieux que cette sorte de respect religieux professé pour les lectures du traducteur : toutes les fois que G. offre la moindre variante, même si elle est imputable à une confusion plausible, on s'empresse de sacrifier la version de l'hébreu. Cette préférence se justifierait — dans les cas douteux — si G. faisait toujours preuve de fidélité et d'intelligence. Personne cependant ne lui reconnaît ces mérites.

au lieu de מתחתם (il n'y aurait pas place pour ce grand mot [1]) et XLVI, 12, d'après les versions.

Ce terme ne pouvant s'appliquer qu'à Elisée *mort*, il en résulte que le passage ne peut faire allusion qu'à l'épisode de la résurrection du cadavre qui toucha les ossements du prophète.

Il y aurait ainsi, d'après M. Blau, redite dans le verset suivant. Ce n'est pas une objection qui doive arrêter, car quelque solution qu'on adopte, il y a toujours répétition. En effet, supposons qu'on accepte l'interprétation de M. Blau, voici comment seront conçus les deux versets :

13 Aucune chose ne fut au-dessus de son pouvoir,
13 *b* Et sous lui fut ranimée sa chair (de l'enfant).
14 De son vivant, il fit des miracles,
14 *b* Et, mort, des prodiges merveilleux.

Dans ce système, 14 *a-b* reprend 13 *a-b*. Or, pourquoi 14 *b* ne serait-il pas le pendant de 13 *b* comme 14 l'est de 13 ?

L'auteur dirait donc :

Aucune chose ne fut au-dessus de son pouvoir,
Et, en terre, sa chair se ranima :
De son vivant, il fit des miracles,
Et, mort, des prodiges merveilleux.

Ce n'est pas tout à fait une répétition, c'est une explication, complétant le sens.

M. Blau nous paraît avoir raison de comparer le mot נברא avec בריא, et ce qui nous le fait croire, c'est que notre phrase est le parallèle exact d'une locution qu'affectionne l'auteur et qu'il emprunte à Isaïe, 61, עצמותם תפרחנה מתחתיו, « que leurs ossements fleurissent en terre ! »

Enfin, M. Blau a raison de trouver insolite la leçon marginale מיעים « entrailles » pour מעים, quoique, à la vérité, il y ait d'autres exemples d'un pareil abus des *mater lectionis* Mais, en réalité, le ms. porte מזעים, la lecture n'en est aucunement douteuse [2]. Nous n'avons pas à justifier ici l'annotateur ; disons seulement qu'il a mis un tel soin à relever les variantes, qu'il a souvent consigné des formes qui n'ont aucun sens, ou des *essais divers de déchiffrement*.

***

[1] M. Smend met, à tort, תחתם.

[2] M. Smend, qui a examiné si minutieusement le ms. et qui a corrigé si souvent mal à propos le déchiffrement des premiers éditeurs, n'a pas fait cette remarque.

Notre étude rapide, qui a ainsi l'honneur d'être rectifiée et complétée par M. Blau, a été l'objet, dans la *Jewish Quarterly Review* de juillet dernier, d'une critique très flatteuse de notre savant collaborateur et ami, M. W. Bacher.

Des observations présentées par notre excellent confrère, les unes sont très judicieuses et nous ont entièrement convaincu, les autres n'ont ébranlé ni nos conclusions ni nos doutes.

XLI, 19 *b*. M. Bacher rejette avec raison notre manière de remplir la lacune de ce verset ; mais il a eu tort de défigurer notre hypothèse. Nous n'avons pas proposé de lire מאמיץ אלה וברית, ce qui serait absurde, mais מאמיץ אל אלה וברית « aie honte devant le Tout-Puissant de [violer] serment et pacte ». Toutefois, si nous renonçons aujourd'hui à notre conjecture, ce n'est pas que nous adoptions celle de M. Bacher, qui n'est pas meilleure que la nôtre [1], c'est que l'examen du ms. nous a révélé qu'il n'y a pas place pour deux mots et, en tous cas, pour un ל, dont on distinguerait encore le haut, s'il y en avait eu un [2].

XLIII, 30. Nous reconnaissons que G., en rendant וכרקב par κρίσταλλος, n'a pas pensé à ברקת, mais plutôt à קרח, traduit ainsi dans les LXX.

XLIII, 21 *b*. Evidemment ἀποσβέσει ne signifie pas « brûle », mais « éteint ». Mais voici ce qui nous a conduit à traduire ainsi ce mot. L'hébreu dit : יבול הרים כחרב ישיק ונוה צמחים כלהבה « il brûle la végétation des montagnes comme la sécheresse, et la demeure des plantes comme la flamme ». G. traduit cette dernière phrase : καὶ ἀποσβέσει χλόην ὡς πῦρ « et il éteint la verdure comme le feu ». Si étranges que soient les quiproquo dans lesquels tombe notre traducteur, il nous semblait impossible qu'il eût voulu dire une telle sottise : « éteindre comme le feu ». Nous avons donc cru qu'il avait lu וכוה, au lieu de ונוה, et que le grec ἀποσβέσει devait être interprété comme l'hébreu דיך, qui signifie à la fois *consumer* et *éteindre* (cf. LX, 16 *b*). Et, paraît-il, nous n'avons pas été le seul à vouloir laver G. d'une telle énormité, car, non seulement Reuss, mais encore Fritzsche, dont l'autorité n'est pas mince, traduisent également ce mot par « il brûle ».

Il faut ajouter que ונוה peut plus facilement se confondre avec

[1] Il propose מחמס אלה וברית.

[2] D'après M. Smend, il faudrait suppléer משנות « de changer ». Or, ce verbe ne s'emploie jamais avec aucun de ces deux régimes. On trouve à côté de נאר, הפר, חלל, שחת et dans Ezéchiel, particulièrement avec בזה, אלה. C'est ce dernier terme מְבֻזֹּת « de mépriser » qui rend le mieux compte de l'erreur de G., qui a lu מאמת.

וכוה qu'avec וכבה. Si vraiment G. a lu וכבה, le texte original était וכוה. Cette leçon n'est pas mauvaise, mais celle du ms. se défend aisément. Sans aucun doute, נוה צמחים « la demeure, le parterre des plantes » est une expression copiée sur נאות דשא, « les demeures de l'herbe », et l'auteur a voulu probablement balancer יבול הרים par une image analogue. — Les éditeurs se sont laissés guider par la variante marginale וצור, « et un rocher » et ont vu dans ונוה l'expression rarissime נֹהַּ, qui ne se trouve que dans Ezéchiel, VII, 11, dans un passage d'une obscurité désespérante, et qui signifierait « éminence, hauteur » !

XLVI, 1 *e*. Nous avons supposé qu'en rendant נקמי אויב « les vengeances de l'ennemi » par « les ennemis se levant », G. avait lu בקמים אויבים. M. Bacher s'accorde avec nous sur ce point, que G. a vu la racine קם dans ce mot; mais il croit qu'il a confondu נקמי avec בקמי, qu'il aura imaginé construit à la manière de בתולת בת ציון « la vierge de la fille de Sion », c'est-à-dire la fille vierge de Sion. G. a-t-il mis tant de finesse dans sa traduction ? Et s'il était si savant, comment ignorait-il que cette construction syntactique, possible avec un *nom* ou un adjectif pris *substantivement*, ne l'est jamais avec un *participe* ? A tant faire donc que de vouloir défendre G., il vaudrait encore mieux supposer qu'il a pensé à בקמים עלי מרעים, « lorsque se lèvent contre moi les méchants » (Ps., XCII, 12), où le participe précède ainsi le nom auquel il se rapporte.

XL, 1 *c*. Nous avons dit les raisons pour lesquelles il nous paraît impossible qu'un auteur aussi versé dans la Bible que Ben Sira ait employé, pour la *terre*, une métaphore *banale en grec* et qui, dans l'Ecriture, s'applique à Eve, *mère de tout vivant*. M. Bacher ne répond pas à ces objections et déclare insoutenable notre manière de lire, qui est cependant celle de S. et du manuscrit qui a servi au glossateur. Ce n'est pas la citation de Job, I, 21, « nu je suis sorti du sein de ma mère et nu je retournerai là-bas », passage qui vient tout de suite à l'esprit, qui résoudra la question.

XLV, 25 *c*. M. Bacher croit avoir trouvé la solution du *crux interpretum* de ce passage. Il est d'accord avec nous sur le sens du verset et sur la préférence qu'il faut accorder aux versions sur notre texte. Mais il pense avoir deviné la leçon qui est devenue le mot אש, que nous tenons pour incompréhensible. Ce serait ישי « Jessé ». Il faudrait donc lire נחלת ישי לבנו לבדו « l'héritage de Jessé est à son fils seul ». Cette conjecture n'est pas, ce semble, des plus heureuses. Première objection : ce n'est pas Jessé qui devrait apparaître ici, mais « le fils de Jessé ». Voilà déjà qui suffit à ruiner cette hypothèse. Deuxième objection : devant un mot si

simple, déjà employé au verset précédent, G., S. et le copiste de notre manuscrit, sans se concerter, se seraient rencontrés pour battre la campagne et voir dans ce nom propre, l'un מלך « roi », l'autre מלכ' « royauté » et le troisième אש « feu » ! Enfin, G. et S., qui sont indépendants l'un de l'autre et ne traduisent pas de la même façon l'hémistiche, auraient, par un vrai miracle, trouvé dans ce mot ישי, le même groupe de lettres מלכ', qui n'offre aucune analogie avec ישי !

On comprendra donc que nous continuions à garder une prudente réserve.

Si l'on voulait à toute force un essai d'explication de ce mot étrange, voici celle que nous proposerions. Le texte original comportait très probablement le mot מלך « roi ». L'auteur rabaissait ainsi la dynastie davidique, en arguant de la disparition des descendants du fils de Jessé, disparition qui faisait ressortir le privilège de la perpétuité de la race d'Aron. Un copiste, comprenant l'intention de l'auteur et froissé par une sentence si dédaigneuse, qui n'allait à rien moins qu'à détruire l'espérance en l'avènement du Messie, a peut-être jugé bon de corriger מלך en איש « homme ». L'héritage d'un *homme ordinaire* ne passe qu'à ses enfants, tandis que celui d'Aron s'est transmis à toute sa postérité. איש devint facilement אש sous la plume d'un autre copiste[1]. Mais nous ne présentons cette hypothèse que sous toutes réserves, n'y voyant qu'un simple jeu. A dire vrai, nous préférons avouer notre perplexité devant cette énigme.

***

Si notre confrère est en désaccord avec nous sur l'interprétation de ces versets, nous sommes heureux de constater que ses vues confirment beaucoup des nôtres. Ainsi, M. Bacher se rencontre avec nous pour les versets XXXIX, 23, 26, 28, 30 *d*; XL, 9, 20, 27 *b*, 29 *c*; XLI, 11, 19 *b* (en partie); XLII, 21 *b*; XLIII, 9 *b*; XLIV, 13; XLV, 26; XLVI, 1 *c*, 3; XLVIII, 18 *d*; en partie, XLIII, 19, 21 *b*; XLVI, 1 *e*. Cet accord est d'autant plus frappant qu'il porte sur des confusions qui supposent nécessairement que le traducteur grec a mal déchiffré des mots écrits en abrégé ou considéré comme tels des mots complets. Et l'on sait avec quelle timidité nous avons émis cette hypothèse. Ainsi, XLI, 12, 14, 16 *c*, 19 *a*; XLII, 8 *d*;

[1] M. Smend a pensé également au mot איש ; seulement il conserve le mot מלך et imagine cette singulière phrase נחלת מלך לאיש מבניו לבדו « l'héritage du roi va à chacun de ses enfants seulement ». Cette proposition n'aurait aucun sens.

XLIV, 19. Enfin, même sur des interprétations auxquelles nous avons renoncé depuis la publication de notre article, comme XXXIX, 28, et XLIV, 19.

***

Nous signalerons maintenant les points sur lesquels nous n'adoptons pas les conclusions de M. Bacher à propos de passages que nous n'avions pas touchés dans notre article.

XXXIX, 28 : הרים יעתיקו « [Les vents] déracinent les montagnes ». G. : ἐστέρεωσαν μάστιγας αὐτῶν « ils fortifient leurs punitions ». M. Bacher croit, comme nous l'avions pensé d'abord, que G. a confondu le verbe avec יחזיקו. Mais M. David Kaufmann nous paraît avoir eu raison de faire remarquer que le traducteur a pris ce verbe dans le sens de עתק « ferme, solide ». Pour le mot, d'après M. Bacher, G. l'aurait confondu avec חֲרִיָּם « leur colère ». Ce serait une bévue lamentable, car jamais ce nom ne reçoit d'affixe, pour la bonne raison qu'il est toujours en état d'annexion avec אף. .

Pour nous, le traducteur à lu הרים ; mais, comme il lui arrive fréquemment, il a été victime de son *oreille* et a pensé à עָרִים, pluriel du mot עִיר « vengeance », comme dans Osée, XI, 9 (ולא אבוא בעיר) ; Jérémie, XV, 8 (הפלתי עליה פתאם עיר ובהלות).

Cette erreur va nous donner la clé d'une confusion de G. et de S. en un passage que M. Bacher nous paraît encore avoir mal interprété :

XLVII, 7 *b*. ויתן בפלשתים ערים, « David mit parmi les Philistins des villes ». A notre avis, Ben Sira a voulu dire que David plaça en Philistée des *villes-garnisons*. Il aura confondu la Philistée avec l'Idumée, pour laquelle le 2e livre de Samuel (VIII, 14) porte : ויצב באדום נציבים, « il plaça en Idumée des postes militaires ». Ce sens du mot « villes » n'a été compris ni de G. ni de S.

G. : καὶ ἐξουδένωσε Φιλιστιεὶμ τοὺς ὑπεναντίους, « et il méprisa les Philistins adversaires ». Fritzsche avait conjecturé une lecture צרים, qui se rapprocherait plus de notre texte. En réalité, il n'y a ici aucune confusion, il faut laisser עָרִים ; G. l'a pris pour le participe ער « ennemi » au pluriel, comme en I Samuel, XXVIII, 16 ; Ps., CXXXIX, 20 ; Isaïe, 14, 21.

Quant à S., il traduit librement l'hémistiche, *comme il fait, d'ailleurs, à partir du ch.* XLIV : ואתפרע מן פלשתיא « et il se vengea des Philistins ». Lui aussi a lu ערים, mais, comme G., dans le

passage que nous venons d'étudier, il a dérivé ce mot de עיר « vengeance ».

S. ne peut donc pas servir à corriger notre texte en ויתן בפלשתים נקם. Or, c'est en s'appuyant sur cette correction que M. B. suppose que G. a confondu נקם avec הקמים.

XL, 13*a*. חיל מחיל כנחל איתן. G. : χρήματα ἀδίκων « les biens des injustes », S. נכסא דשוקרא « les biens du mensonge ». M. Bacher suppose, comme M. Smend, une corruption du texte, qui devait porter חיל מעול, qu'il faudrait lire חֵיל מְעַוֵּל ou חַיִל מֵעָוֶל. Ce n'est pas impossible, mais nous aimons mieux conserver la leçon du ms. et admettre que l'auteur a joué sur les deux sens du mot חַיִל, qui signifie à la fois « richesse » et « violence ».

XL, 18. חיי יין ושכר ימתקו « la vie du vin et des liqueurs est douce ». Pour le fond, il faut se rappeler le dithyrambe qu'entonne l'auteur en l'honneur du vin (ch. XXXIV), tout en mettant en garde contre les dangers auxquels il expose : « Une eau de vie est le vin pour l'homme[1] ; qu'est-ce que la vie de celui qui manque de vin ? (G. et S.) ; le vin a été créé pour la joie de l'homme » (vers. 28). Pour le style, comparez plus loin : חיי מתן אל תחי « ne vis pas de la *vie des dons* ». D'autre part, la réunion de יין ושכר est attestée par la Bible et même par un autre passage de l'Ecclésiastique, IX, 8, cité par le Talmud, *Sanhédrin*, 100 *b*. — Quant à la répétition de ces deux mots à deux versets d'intervalle, il ne faut pas s'en montrer surpris : les redites sont fréquentes chez notre auteur ; on n'a qu'à voir, dans ce même couplet, deux versets de suite consacrés à la renommée. Notre texte présente donc toutes les garanties de l'authenticité.

M. Bacher propose cependant de le corriger, à cause de la lecture de G., qui, au lieu de שכר « liqueur », traduit שְׁכִיר (sur ce point encore M. B. est d'accord avec nous), et à cause de l'expression ימתקו « est douce » qui rappelle l'Ecclésiaste, V, 11, מתוקה שנת העבד « doux est le sommeil du travailleur ». Le texte original aurait porté חיי ישן ושכיר ימתקו « la vie de celui qui dort et du travailleur est douce ». C'est précisément cette leçon que G. aurait eue sous les yeux ; seulement il se serait mépris sur le sens du mot ישן « dormant » où il aurait vu un adjectif signifiant « qui se contente ».

On confessera que sans ce passage de l'Ecclésiaste, même avec ce texte rectifié, on ne serait pas tenté de traduire : « La vie du travailleur qui se repose est douce ». — Et ceci montre, disons-le

[1] D'après S. — G. : ἔπισον ξωῆς οἶνος ἀνθρώποις « L'égal de la vie est le vin pour les hommes ».

en passant, la fragilité des hypothèses qui, se fondant sur ces apparentes rencontres d'idées, prétendent établir une relation entre l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique. Si vraiment, il y avait le moindre lien entre ces deux textes, il est évident que c'est à celui de l'Ecclésiaste qu'il faudrait attribuer la priorité.

Notre passage ainsi corrigé serait des plus mal venus, car il faudrait plutôt חיי שכיר ישן « la vie du travailleur qui dort ».

Que l'on compare les raisons de conserver notre texte à celles d'adopter cette correction et l'on concluera avec nous qu'il vaut encore mieux s'en tenir à la leçon du manuscrit.

XLI, 21 *b*. מהשבית מחלקות מנה. (Les éditeurs ont mal déchiffré le premier mot, où ils ont vu à tort מחשבות). G. porte : ἀπὸ ἀφαιρέσως μερίδος καὶ δόσεως « de l'enlèvement de la part et du don ». M. Bacher croit que l'original portait מהשבית חלק ומנה « de faire cesser la part et le don ». Que G. ait compris ainsi notre texte, c'est évident ; mais quel sens aurait cette phrase ? N'est-il pas préférable de conserver encore ici la leçon de l'hébreu, qui se traduira : « Et de cesser les *distributions* de présents », probablement de l'aumône.

XLIII, 4 *b*. שלוח שמש ידליק הרים « La projection du soleil incendie les montagnes », ou, d'après le texte, שולח שמש « le soleil projeté ». A la place du premier mot, G. a lu שלש, τριπλασίως « triplement ». D'après M. Bacher ce serait la leçon originale. Un des arguments qu'il invoque est l'accord de G. et de S. sur cette lecture. Mais M. Bacher n'a pas remarqué que, *dans tout ce chapitre* XLIII, S., au lieu de traduire l'hébreu, *traduit le grec* [1]. Cet accord est donc sans valeur. Que reste-t-il donc qui nécessite cette correction ? La beauté de cette comparaison entre un fourneau et le soleil qui *incendie trois fois plus* les montagnes ? Y a-t-il donc des degrés dans l'incendie ? En réalité, la comparaison porte précisément sur le mot שְׁלוּחַ ou שָׁלוּחַ : Il faut souffler sous un fourneau, ou que ce fourneau soit ardent (נפוח) pour qu'il fasse fondre le métal, tandis que le soleil, par la seule projection de ses rayons, incendie les montagnes. — Sans compter qu'une phrase comme שלש שמש ידליק הרים serait d'un hébreu détestable.

XLIII, 5 *b* ודבריו ינצח אבירו. Ce verset est la finale d'un paragraphe qui fait l'éloge du soleil. L'auteur aime à terminer chaque couplet par une phrase générale. Après donc avoir décrit la puissance et la beauté du soleil, il s'écrie : « Grand est le Dieu qui l'a créé et qui par sa parole... » C'est ici que le texte présente quelque difficulté. M. Bacher traduit le verbe par *rend puissant*,

[1] M. Smend ne s'est pas non plus avisé de cette observation.

ce qui peut se soutenir. Les éditeurs avaient comparé ce terme au syriaque « il rend brillant ». Cette version est admissible également, quoi qu'en pense notre confrère. On peut également y voir un dénominatif formé de נצח « l'éternité », « il rend éternel ». Cette interprétation serait même confirmée par la finale du paragraphe consacré à la lune, où l'auteur dit de celle-ci qu'elle accomplit immuablement sa tâche. Mais ce n'est pas sur ce point que porte notre désaccord avec M. Bacher ; c'est sur la correction apportée au mot אביריו qui, d'après notre savant collaborateur, serait une corruption de אברו « son aile ». L'auteur aurait imité Malachie, III, 20, qui dit que le soleil porte la guérison dans ses ailes בכנפיה. Un tel détail dans une finale serait tout à fait déplacé. L'image, au surplus, ne brillerait pas par la clarté.

Ici encore nous préférons la leçon de notre ms. Le mot אביריו « ses puissants, ses vaillants » désigne, à notre avis, les chefs des *armées célestes* (expression qu'emploie l'auteur un peu plus loin), c'est-à-dire les astres. Qui sait même s'il n'a pas le sens de *coursiers*, comme dans Jérémie, IX, 16, מצהלות אביריו « les hennissements de ses coursiers » ; *ibid.*, XLVII, 3, פרסות אביריו « les sabots de ses coursiers »? Le soleil peut aussi bien être assimilé à un « vaillant » qu'à un « coursier ». Le Psalmiste le compare (XIX, 6) à un « héros » גבור, qui *court* dans la carrière לרוץ ארח [1]. Quant au pluriel, il est justifié par le caractère même de la finale, qui doit être générale. Il l'est encore plus par cette particularité, que l'auteur aime à relier les descriptions par une expression qui se rapporte à l'objet dont il vient d'être parlé et qui prépare celui qui va venir. En disant « ses vaillants », ou « ses coursiers », Ben Sira vise déjà la lune, dont précisément il aborde, tout de suite après, l'éloge le plus enthousiaste. Cette recherche des *transitions*, dont les auteurs bibliques se souciaient peu, est l'indice d'une évolution dans le goût ou d'une éducation littéraire qui trahit l'influence grecque.

XLIII, 27. עוד כאלה לא נוסף. G., comme l'a bien remarqué M. Bacher, a vu dans le dernier mot le verbe סוף « nous n'arriverions pas à la fin ». Telle était la leçon de l'original, ajoute M. B. Nous ne le croyons pas. Il faut lire נוסף : « Nous n'ajouterons pas d'autres détails semblables ». Justement, ces mots terminent le chapitre des descriptions : l'auteur trouve qu'il en a assez dit. Il ajoute d'ailleurs ; « Fin du discours : il est tout » (expression qui rappelle singulièrement la conclusion de l'Ecclésiaste).

[1] G. a pensé aussi à ce verset des Psaumes, quand il a traduit κατέσπευσεν πορείαν « il hâte la marche », soit qu'il ait cru lire ארח au lieu de אביריו, soit qu'il ait interprété ce mot comme dans notre dernière explication.

XLIV, 4 *d*. ומושלים במשמרותם. M. Bacher corrige le dernier mot en בממשלותם « ceux qui font des paraboles par leurs paraboles ». La seule juxtaposition de ces mots montre la faiblesse de cette traduction. D'ailleurs, plus loin l'auteur dit נושאי משל, qui serait une répétition. Mais ce n'est pas cette interprétation que nous voulons critiquer ici ; c'est l'argument que M. B. tire de S. בתשבחתהון « par leurs louanges ». Or, en ce paragraphe, S., qui traduit très librement, a l'habitude de réunir plusieurs hémistiches en un seul, et ce mot « par leurs louanges » répond à *l'hémistiche suivant*, בדקו בתשבחתהון = חוקרי מזמור. M. Bacher s'est laissé induire en erreur par les éditeurs, qui n'ont pas vu que cette phrase doit être numérotée 5 *a*, et non 4 *d*.

XLV, 7 *d*. ויאזרהו בתועפות ראם. D'après M. B., ces mots n'ont aucun sens. Ils ne présentent, pour nous, aucune obscurité ; ils signifient : « Il le ceignit de la force du reèm ». Cette métaphore est empruntée à Nombres, XXIII, 22. On comparera à cette pensée à l'éloge que Josèphe fait de la force des prêtres. Cette leçon est attestée par S., qui, suivant l'interprétation traditionnelle, rend תועפות par la *hauteur* (au lieu de ראם, il a la leçon marginale תואר). A ce texte, dépourvu de toute obscurité, M. Bacher substitue במעטה תהלה (Isaïe, LXXI, 3), expression, on en conviendra, qui ne rappelle guère graphiquement בתועפות ראם (tandis que תאר offre quelque ressemblance avec ראם). Et pourquoi s'aviser d'un tel expédient ? Parce que G. porte καὶ περιέζωσεν αὐτὸν περιστολὴν δόξης « et il le ceignit d'un vêtement de gloire » et que les LXX traduisent précisément במעטה תהלה par καταστολὴν δόξης. Or, il n'est pas sûr du tout que cet hémistiche de G. corresponde au nôtre, ce sont les éditeurs qui ont établi cette concordance. Pour cela, ils sont obligés de mettre en corrélation 7 *c* du grec, ἐμακάρισεν αὐτὸν ἐν εὐκοσμίᾳ « il le déclara heureux en beauté », avec וישרתהו בכבודו, que nous ne voulons pas traduire ici parce qu'il faudrait entrer dans de longs développements, mais qui, à coup sûr, n'offre aucune analogie avec G. Cet hémistiche, Fritzsche, qui ne manquait pas de flair, malgré son inexpérience des langues sémitiques, s'en était, à notre avis, bien rendu compte ; il avait reconnu que ויאשרהו, lecture que reflète ἐμακάρισε, était un mauvais déchiffrement de ויאזרהו « il le ceignit »[1]. Notre texte lui donne raison, et c'est à 7 *c*, et non à 7 *d*, que correspond notre hémistiche. G. a donc traduit soit בתועפות ראם, soit בתועפות תאר, par ἐν εὐκοσμίᾳ « en beauté » ; dans un cas, la traduction est libre,

[1] M. Noeldeke n'hésite pas à donner raison à G., et M. Smend se rallie, cela va sans dire, à son opinion.

dans l'autre elle est exacte ; mais dans l'un et dans l'autre, elle s'accorde très bien avec l'hébreu.

***

Nous sommes en dissentiment avec M. Bacher sur beaucoup d'autres points, soit qu'il corrige l'hébreu, soit qu'il le complète par divination, pour la raison que nous allons dire. Notre éminent confrère s'est uniquement servi du texte édité sans le confronter avec le fac-similé, encore moins avec l'original. Or, les éditeurs, qui se sont admirablement acquittés de leur tâche, n'ont pas atteint du premier coup la perfection ni toujours touché juste. Ils ont par là égaré ceux qui se sont fiés à leur fidélité. D'autre part, pour les *restaurations*, ne sachant pas l'étendue des lacunes, l'état de conservation des lignes, qui s'oppose souvent à la restitution des lettres à grands jambages, dont les têtes ou queues se verraient encore, M. Bacher s'est, sans s'en douter, lancé à l'aventure. Il n'en faut que plus admirer la sûreté dont il a fait preuve en nombre de passages.

Si, au lieu d'énumérer les cas sur lesquels nous ne saurions donner raison à M. B., nous relations ici toutes les explications, interprétations et hypothèses que nous jugeons excellentes, il faudrait reproduire la plus grande partie de son article, et aussi nous louer nous-même, puisque le plus souvent elles confirment les nôtres.

***

Pour qu'on ne nous accuse pas d'outrecuidance, nous allons humblement faire notre *mea culpa* en citant maintenant les erreurs qu'un nouvel examen du texte nous a permis de constater dans notre premier article.

XXXIX, 18. ואין מעצור להשועתו. G., en traduisant ces mots par οὐκ ἔστιν ἐλάττωσις εἰς σωτήριον αὐτοῦ « il n'y a pas de *diminution* à son salut », n'a pas lu מעצור, mais מצער, ou même, d'après l'oreille, מחסור, car il rend toujours ainsi ce dernier mot.

XXXIX, 20. אין קטן ומעט עמו. S. ליה דקליל וסגי קדמוהי. Nous avons traduit à tort קליל par « léger » ; il faut corriger en « peu », et ce mot correspond à מעט et non à קטן. S. s'est laissé guider par la pensée, sans se préoccuper des mots, et au lieu de « Pour lui, rien de petit ni de peu », il met : « Pour lui, pas de peu ni de beaucoup ».

XLIII, 19. ויציץ כספיר ציצים « Et elle pousse des fleurs couleur de saphir ». En rendant les deux derniers mots par σκολόπων ἄκρα « des extrémités d'épines », G. a plutôt cru lire כסירי קצים que בסופי קוצים, car il suit généralement l'ordre des mots hébreux. (C'est, en partie, la conjecture de M. Bacher.)

XLI, 13. Il n'est pas nécessaire de supposer, comme nous l'avons cru, à l'imitation des éditeurs, que טובת חי soit une faute pour טובת חיים « le bonheur de la vie » : « le bonheur de l'être vivant » va aussi bien.

XLVII, 23 *c*. רחב אולת וחסר בינה « Large en folie et dénué d'intelligence ». Les premiers mots sont rendus ainsi par G. : λαοῦ ἀφροσύνην « folie de peuple ». L'explication que nous avons donnée de cette altération est inutile si l'on adopte la correction de M. Mayer Lambert, πλατύν « large » au lieu de λαοῦ, correction très plausible.

ISRAEL LÉVI.

POST-SCRIPTUM.

Pendant que nous corrigions ces épreuves, nous avons reçu une nouvelle édition de nos fragments faite par M. Rudolf Smend [1]. On n'accusera pas ce savant auteur d'avoir examiné le ms. à la légère : on voit qu'il l'a scruté à la loupe, ne laissant de côté aucun trait ou débris de lettre ayant échappé aux ravages exercés par le temps ou la morsure des vers. En nombre de passages, il a très heureusement rectifié l'édition de MM. Cowley et Neubauer, et il faut lui être reconnaissant des améliorations qu'il a apportées au premier déchiffrement. Mais, à notre avis, il a été victime de sa conscience scrupuleuse : il a vu, surtout dans les marges, quantité de mots et de lettres qu'il nous a été impossible, avec la meilleure volonté, de discerner. Et le plus souvent, ces mots ou lettres forment des phrases ou des locutions dépourvues de sens et contraires à la grammaire et à la syntaxe hébraïques. Quelques exemples seulement : XXXIX, 17 *c* : בנ[ד]בר[ך] הינדיך על עכרים. Ces mots sont absolument inintelligibles ; jamais copiste, si ignorant qu'il fût, n'aurait reproduit pareils monstres. En outre, on ne distingue que יריך et, au commencement, des fragments de lettres pouvant donner le mot רגה. De la fin, on ne voit rien du tout. Mme Lewis ayant apporté à Paris son fragment, nous en avons repris l'examen avec MM. Schechter, Cowley, Stenning et Ginsburg :

[1] *Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach* (*Abhandlungen der K. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen*, 1897).

il nous a été impossible de découvrir la moindre trace des prétendus deux derniers mots. — *Ibid.*, 18, תנתו רצונו יצליח. Du premier mot, qui seul est endommagé, le ת initial est possible; les deux lettres suivantes sont illisibles. Quant à cette forme תנתו, nous renonçons à en deviner le sens. — *Ibid.*, 20 *b*, על כן לא סנורים לתשועתו. Il n'y pas le moindre doute qu'il faille lire, comme les premiers éditeurs, ש[הי] מספר לתשועתו, qui rappelle אין לתבונתו מספר des Psaumes. Une phrase comme celle qu'a cru lire M. Smend serait barbare en hébreu. Le mot סנורים « cécité » ne se rapporte jamais qu'à des êtres animés; de plus, il faudrait אין et non לא. — Le reste est à l'avenant.

Le savant critique allemand ne s'est pas posé cette question si simple : Pourquoi le texte, qui se lit avec la plus grande facilité dans toute la portion bien conservée du ms., offrirait-il de telles monstruosités justement dans les passages endommagés [1] ?

[1] Nous avons tenu compte, dans les *notes* qui précèdent, du travail de M. Smend. Quand nous le citons dans le *texte*, c'est d'après l'article qu'il a publié dans la *Theologische Literaturzeitung*.

NOTES CRITIQUES

SUR

LE TEXTE DE L'*ECCLÉSIASTIQUE*

Pendant que, dans ce dernier demi-siècle, il y a eu presque surproduction de travaux sur l'Ancien Testament, les Apocryphes sont restés très négligés. Les ouvrages relatifs à Ben Sira sont particulièrement rares : le commentaire de Fritzsche, si estimé en son temps, est très en retard. C'est ainsi, par exemple, qu'il nie encore que la version syriaque ait été faite d'après l'original hébreu. Mais, malgré ses lacunes sérieuses, il n'a été remplacé jusqu'à présent par aucun ouvrage français ou allemand qui ait une réelle valeur scientifique, et il était réservé à l'Angleterre de nous aider, par l'excellent commentaire d'Edersheim, à mieux comprendre le livre si intéressant et, à plusieurs points de vue, si important de Jésus fils de Sirach. Mais voici qu'on vient de découvrir des fragments hébreux de l'original, et cette découverte imprévue a appelé l'attention de nombreux savants sur cet *Ecclésiastique* si longtemps négligé. Comme on a maintenant un solide point d'appui pour juger les diverses traductions, on peut établir avec plus de sûreté l'exégèse des morceaux hébreux même qu'on ne connaît pas encore.

J'ai essayé ailleurs[1] de caractériser brièvement la valeur critique des versions grecque et syriaque (G. et P.). En général, G. a traduit fidèlement et littéralement, mais n'a pas toujours compris le texte original, tandis que la version de P. est très libre et laisse parfois de côté des passages étendus de l'original, mais rend quand même plus exactement le sens; on y trouve parfois des interpolations émanant de G.[2]. Le texte syriaque pré-

[1] *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XI, 95 et suiv. Cf. les observations analogues de M. Israël Lévi, dans cette *Revue*, t. XXXIV, p. 1 et suiv.

[2] Voir, plus loin, les observations sur IX, 8-9 ; XXXIV, 10 ; XXXIV, 13.

sente des altérations qu'on peut rectifier par la version grecque [1], et, réciproquement, certaines altérations de G. peuvent être corrigées à l'aide de P. [2]. En tout cas, pour l'étude de l'original, P. offre la même valeur que G. Quoique M. Edersheim ait su faire un usage excellent de P., il a quand même laissé à ses successeurs bien des choses à glaner, comme le prouvera notre étude. Pour beaucoup de passages, le traducteur syrien avait sous les yeux un meilleur texte que G. ; en d'autres endroits il a mieux compris le sens, et là même où il a mal lu ou traduit inexactement, ses erreurs, comparées avec G., permettent de deviner le texte original. C'est ainsi qu'on peut affirmer l'existence, dans le texte hébreu, d'une série de mots ou d'expressions qu'on n'avait pas encore rencontrés dans l'Ancien Testament : par exemple, בעלת בית, « épouse » (IX, 9) ; גמל חכרים (III, 31 ; XXXII, 3) ; גמר, « charbon » (VIII, 10) ; גרש, « répudier sa femme » (VII, 26) ; הוריק et השחיר (XXV, 17) ; העיד על (XIX, 30) ; הציל את נפשו (IV, 27) ; הקהה (XXX, 10) ; חזר (XXVI, 11 ; XXXVI, 5) ; כבש את יצרו (XXI, 11) ; מכר (II, 1 ; XXVI, 28) ; מתינות (V, 11) ; נהג (XXX, 39) ; נוח (XXII, 15) ; נשר (VI, 3) ; נתן את נפשו (VII, 20) ; קולנית (XXVI, 27) ; רב « maître » (XVI, 11) ; שמח (XXXVI, 17 ; LI, 3).

Nous souhaitons que notre travail puisse aider à résoudre, en partie, les difficultés si variées que présente l'Ecclésiastique. Par suite de la nature même de cet ouvrage, bien des problèmes resteront sans solution. Nous présentons nos remarques sous forme d'une suite de scolies accompagnant le texte ; elles manquent ainsi d'un lien les rattachant entre elles, mais elles sont plus faciles à utiliser.

I, 27. σοφία γὰρ καὶ παιδεία φόβος κυρίου (manque dans P.). Est emprunté à Prov., XV, 33, ce qui a échappé jusqu'à présent aux commentateurs. Les *Septante* ont, *ad l.* : φόβος κυρίου παιδεία καὶ σοφία, tandis que dans l'hébreu on lit מוסר חכמה [3]. Ce serait là une nouvelle preuve que le traducteur grec a utilisé la version des Septante. Il est pourtant possible que le texte des Proverbes ait eu réellement à l'origine מוכר וחכמה, et que Ben Sira ait eu ce texte sous les yeux [4].

I, 30. ἀποκαλύψει κύριος τὰ κρυπτά σου. P אכורך. Dans H., il

[1] Cf. les observations sur II, 15 ; XXI, 27 ; XXIV, 33 ; XXXIV, 23 ; XXXVIII, 28.

[2] Cf. les observations sur XVI, 16 ; XVI, 26 ; XXXVI, 19.

[3] Cf. Ben Sira, XXXVIII, 33, παιδείαν καὶ κρίμα (leçon exacte de A. S. Vet. Lat. au lieu de δικαιοσύνην κ. κρ.), à côté de P. יולפנא דחכמתא : — XXXIX, 8, παιδείαν διδασκαλίας αὐτοῦ, dans P. יולפנא דחכמתא.

[4] La leçon que j'ai proposée (*Analecten*, 60), מוכר חכמה, irait mieux avec le contexte.

y avait מסתריך, que P. a lu מִסְרָתֶיךָ; cf. Jér., XLIX, 10, גליתי את מסתריו, et dans *Septante*, ἀνεκάλυψα τὰ κρυπτὰ αὐτῶν.

II, 1. ἑτοίμασον τὴν ψυχήν σου; P. אשלמת נפשך. Il y avait probablement ici מסור נפשך, expression qui, dans le néo-hébreu, signifie « se livrer », par exemple, dans *Sifrè Ki Tézè*, 279. De même, XV, 14, καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ, dans P. אשלם, il y avait sans doute ומסרו ביד יצרו; on lisait aussi מסר XXVI, 28, ἑτοιμάσει εἰς ῥομφαίαν αὐτόν; P. אשלמיהו.

II, 2. εὔθυνον τὴν καρδίαν σου (manque dans P.), dans H. הכן לבך, et non pas, comme suppose Fritzsche, ישר. Cf. les *Septante* sur Psaumes, LXXVIII, 8; II Chr., XII, 14; XXX, 19.

II, 6. εὔθυνον τὰς ὁδούς σου καὶ ἔλπισον ἐπ' αὐτόν. La version de P. סבר בה והו נתרוץ אורחתך est confirmée par des passages tels que Ps., V, 9; Isaïe, XLV, 13, et surtout Prov., III, 5-6, בטח אל ה'.... והוא יישר ארחותיך. Cf. aussi Sirach, XXXVII, 15, δεήθητι ὑψίστου ἵνα εὐθύνῃ ἐν ἀληθείᾳ τὴν ὁδόν σου.

II, 8. καὶ οὐ μὴ πταίσῃ ὁ μισθὸς ὑμῶν. La traduction libre de P. והו לא מבית אגרכון s'explique par Lévit., XIX, 13.

II, 15. οὐκ ἀπειθήσουσι ῥημάτων αὐτοῦ. Au lieu de לא נסנון מאמרה de P., il faut lire probablement נכלון. H. avait לא ימרו [1]; cf. XXXIX, 31, לא ימרו פיו; Ps., CV, 28; CVII, 11; Sir., XVI, 28.

III, 11. ἡ γὰρ δόξα ἀνθρώπου ἐκ τιμῆς πατρὸς αὐτοῦ. P. איקרה גיר דגברא איקרה הו דאבוהי. Dans le *Midrasch Esther* (III, au commencement), on lit יקר עצמך ויקר אבותיך, phrase qui se rapporte manifestement à notre passage et doit être ajoutée à la série des passages de Sirach cités dans la littérature rabbinique (communication de M. Kahan de Leipzig).

III, 31. ὁ ἀνταποδιδοὺς χάριτας, traduction servile de גומל חסדים. Cette expression, qu'on ne trouve pas encore dans l'Ancien Testament [2] avec le sens de « se montrer bienfaisant, pratiquer la charité », mais qui a déjà cette signification dans les plus anciennes parties de la littérature rabbinique, est traduite exactement dans P. par דעבד דשפיר. Comme G. n'a pas compris ici le verbe גמל et qu'il l'a pris dans son sens habituel de « rémunérer », il a donné une traduction absolument fausse de ce verset [3]. Le contexte (cf. verset 3 *a*) prouve surabondamment qu'il ne peut être question ici que de charité. On rencontre, du reste, encore deux fois cette expression :

[1] Les Septante traduisent souvent המרה par ἀπειθεῖν.

[2] *Abot*, I, 2, dans une maxime attribuée à Siméon le Juste.

[3] Fränkel, qui a retraduit le grec en hébreu et fait preuve, en général, dans son travail, d'un sens peu critique, a cependant deviné exactement l'expression גומל חסד; XXXII, 3, il a moins bien traduit par גמל טובה. Edersheim, XXXII, 3, suppose גמל גמול, expression qui n'a jamais le sens exigé ici.

XXX, 6, ἀνταποδιδόντα χάριν [1], et XXXII, 3, ἀνταποδιδοὺς χάριν, parallèlement à ὁ ποιῶν ἐλεημοσύνην (גומל חסד — עושה צדקה). Cf. Edersheim, XII, 3.

IV, 1. ὀφθαλμοὺς ἐπιδεεῖς; P. למסכנא חשיכא. H. avait עינים כלות, comme dans Deut., XXVIII, 32 (cf. Baruch, II, 18, οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ ἐκλείποντες). Dans Deut., XXVIII, 65, P. rend aussi כליון עינים par חשכא דעינא. Dans notre passage, P. a lu עניים pour עינים.

IV, 12. οἱ ὀρθρίζοντες πρὸς αὐτήν; P. דבעין לה. H. avait ici משחריה, de même que VI, 36; XXXV, 14; XXXIX, 5. Les *Septante* rendent souvent שחר par ὀρθρίζειν, probablement pour rappeler la parenté de ce mot avec שַׁחַר [2]. Dans Proverbes, VIII, 17 et XI, 27, P. a également traduit שחר par בעא — Pour ἐμπλησθήσονται εὐφροσύνης, P. a נקבלון צבינא מן מריא, ce qui paraît plus conforme à l'original; cf. le passage parallèle de XXV, 14 : οἱ ὀρθρίζοντες εὑρήσουσιν εὐδοκίαν. H. avait aux deux endroits יפיקו רצון; cf. Prov., VIII, 35; XII, 2; XVIII, 22. A ce dernier endroit, P. a, comme ici, ומקבל צבינא מן מריא.

IV, 19. καὶ παραδώσει αὐτὸν εἰς χεῖρας πτώσεως; P. a ואשלמיוהי ביד חטופא. H. avait ...יגירהו על ידי, comme Ps., LXIII, 11, où les Septante et P. traduisent comme ici.

IV, 25. ἐντράπηθι, P. אתכלי. H. avait הכלם, que P. a lu הכלא.

IV, 27. καὶ μὴ ὑποστρώσῃς σεαυτὸν ἀνθρώπῳ μωρῷ; P. לא תרכן לשטיא נפשך. H. avait אל תציע נפשך. Dans l'Ancien Testament, il est vrai, הציע a seulement la signification d' « étendre par-dessous [3] », mais le mot arabe הואצ, qui a la même racine que הציע, a le même sens que le mot du texte de l'Ecclésiastique.

V, 3. Τίς με δυναστεύσει, dans P. מנו מצא חילי. H. avait מי יוכל לי; cf. Gen., XXXII, 26, où P. donne la même traduction.

V, 11. γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπόκρισιν; dans P. הוית מכרהב למשמע ובמתינותא הוית יהב פתגמא. H. avait היה מהיר לשמוע ובמתינות השב דבר. Bien que, jusqu'à présent, on n'ait pas rencontré מתינות dans l'Ancien Testament, on peut l'admettre sûrement ici. L'adjectif מהון, « circonspect », se trouve déjà dans l'ancienne sentence d'*Abot*, I, 1, et il n'y a aucun autre mot hébreu qui convienne aussi bien en cet endroit [4]. P. a

[1] Ici le sens de « rémunérer » convient également, comme parallèle de ἔκδικον de la première moitié du verset.

[2] De même, le mot ὀρθρίζειν a été employé pour השכים. Fritzche, *ad l.*, n'a pas reconnu que les Septante n'ont traduit שחר par ὀρθρίζειν que pour rappeler שַׁחַר; השכים n'a jamais le sens de « tendre à quelque chose ».

[3] Les Septante ont aussi dans Isaïe LVIII, 5, et (dans quelques mss.) Esther, IV, 3, ὑποστρώννυμι pour הציע.

[4] Dans *Bereschit Rabba*, X, au commencement, on trouve במתינות, comme ici,

מתינותא ; la traduction de G., ἐν μακροθυμίᾳ, est fantaisiste. Dans Jac., I, 19, où notre verset revient, on trouve la traduction exacte βραδὺς εἰς τό λαλῆσαι.

V, 13. καὶ γλῶσσα ἀνθρώπου πτῶσις αὐτῷ ; dans P. ולשונהון דבני אנשא רמא להון. H. avait ולשון אדם תכשילהו ; cf. Ps., LXIV, 9, ויכשילהו עלימו לשונם.

VI, 3. τὰ φύλλα σου καταφάγεσαι καὶ τοὺς καρπούς σου ἀπολέσεις ; P. traduit plus exactement par טרפיך תתר ואבך תאכול. Selon toute probabilité, il y avait ici le verbe השיר, qu'on commence à trouver seulement dans la Mischna, mais qui est certainement de l'ancien hébreu [1].

Les passages de VI, 9-10, manquent dans P. et S [2]., par suite d'un *homoioteleuton* (8*b*-10*b*).

VI, 27. ἐγκρατὴς γενόμενος μὴ ἀφῇς αὐτήν ; H. a החזק בה אל תרף. Cf. Prov., IV, 13, החזק במוסר אל תרף. P. a encore ce passage, XXV, 12 ; L, 29.

VI, 29. κόσμος γὰρ χρύσεός ἐστιν ἐπ' αὐτῆς, καὶ οἱ δεσμοὶ αὐτῆς, κλῶσμα ὑακίνθινον. La première moitié du verset n'a pas du tout la même image que la suite [3]. On résout le mieux la difficulté en supposant que H. avait עֻלָּהּ, que G. a lu עליה. Il faudrait donc traduire : « Un ornement d'or est son joug et un tissu de pourpre ses liens [4] ». On trouve un passage parallèle dans XXVIII, 19-20... ὁ γὰρ ζυγὸς αὐτῆς ζυγὸς σιδηροῦς, καὶ οἱ δεσμοὶ αὐτῆς δεσμοὶ χάλκεοι. Cf. aussi Jér., II, 20, et V, 5, où עול se trouve également à côté de מוסרות [5].

VII, 6. θήσεις σκάνδαλον. H. avait תתן דפי, comme dans Ps., L, 20, où les Septante traduisent de même. Dans XXVII, 23, δώσει σκάνδαλον, l'hébreu avait יתן דפי, et dans XLIV, 19, on trouve en marge la leçon exacte לא נתן בכבודו דופי.

VII, 14. μὴ ἀδολέσχει ; P. לא תסתר נפשך. H. avait תָּשׂוּחַ, où P. a peut-être lu תָּשׂוּחַ ; cf. pourtant Nestle, *Marg. u. Mal.*, 50.

opposé à במהירות. L'expression מהיר לשמוע de la première moitié du verset se retrouve également dans la littérature rabbinique (voir *Abot*, V, 15).

[1] On voit que נשר est une racine hébraïque par la comparaison de ce mot avec le syriaque נתר et l'arabe نثر. Il est vrai qu'en général, on n'emploie נשר qu'en parlant de fruits, mais une fois aussi (*Soucca*, 10*a*) en parlant de feuilles ; il en est de même du syriaque נתר.

[2] 29 *b* et 30 *a* manquent dans P. par suite d'un *homoioteleuton* (29 *b* et 31 *a* στολὴν δόξης).

[3] Edersheim dit : « The figure is now somewhat clumsily varied ».

[4] Et non pas des « serre-tête », comme le traduisent les commentateurs modernes, contrairement au sens de l'ensemble.

[5] Il y a une faute analogue dans Lament., III, 28, où, d'après le verset 27, il faut lire עֻלּוֹ avec P., au lieu de עליו. Cf. Sir., XLV, 12, מעיל, G. ἐπάνω, c'est-à-dire מעל. M. Smend, de Goettingue, à qui j'avais écrit le 16 mai 1897, pour lui communiquer mon explication, m'a répondu que M. Wellhausen avait fait cette remarque depuis des années.

VII, 17. ταπείνωσον σφόδρα τὴν ψυχήν σου, ὅτι ἐκδίκησις ἀσεβοῦς πῦρ καὶ σκώληξ. On retrouve ce verset dans *Abot*, IV, 4, non pas pourtant comme chez G., mais comme chez P. : טב טב אמך נפשך מטול מאד מאד הוי שפל רוח שתקות) דחרתא דכולהון בני אנשא לרמתא הויא אנוש רמה). Je ne crois pas me tromper en admettant que G. a ici une interpolation chrétienne. Ce serait une allusion aux châtiments de l'Enfer. Cf. Marc, IX, 48, où le passage analogue d'Isaïe, LXVI, 24, est appliqué à l'Enfer ; voir aussi Judith, XVI, 17.

VII, 20. μίσθιον διδόντα ψυχὴν αὐτοῦ[1] ; P. a דמעמל נפשה. H. paraît avoir eu ici נותן את נפשו avec le sens de « se sacrifier » ; cf. *Mechilta*, 68 *b* : ונותנים נפשם על המצות, et ailleurs. On ne trouve pas cette expression dans l'Ancien Testament. Edersheim, *ad l.*, suppose, d'après Deut., XXIV, 15, qu'il y avait נשא את נפשו, mais ces mots ne conviendraient pas ici. Dans LI, 26, les mots דיהב נפשה (manquent dans G.) correspondent aussi à נותן את נפשו.

VII, 21. ἀγαπάτω σου ἡ ψυχή ; dans P. plus exactement אחביהי איך נפשך, c'est-à-dire כנפשך. Cf. Deut., XIII, 7, רעך אשר כנפשך, et Sir., XXVII, 16, P. רחמה איך נפשה.

VII, 24. καὶ μὴ ἱλαρώσῃς πρὸς αὐτὰς τὸ πρόσωπον ; dans P. ולא תנהר להון אפיך. H. avait sans doute אל תצהל פנים ; cf. Ps., CIV, 15, où les Septante traduisent de même.

VII, 26. μὴ ἐκβάλῃς αὐτήν ; dans H. אל תגרשה. Cette expression, usitée dans l'hébreu plus moderne avec le sens de « répudier une femme », ne se trouve dans l'Ancien Testament que sous la forme de גרושה (mais jamais dans des écrits d'avant l'exil), tandis que comme verbe on employait exclusivement שִׁלַּח ; dans les Septante, ἐξαποστέλλειν. On trouve aussi dans XXVIII, 15, ἐκβάλλω pour גרש avec le même sens. Déjà Fritzsche a indiqué גרש, mais sans faire aucune observation.

VII, 29. θαύμαζε ; dans P., יקר. Comme Fraenkel l'a déjà dit avec justesse, H. avait הדר, d'après Lévit., XIX, 15, où les Septante ont aussi θαυμάζειν.

VIII, 6. καὶ γὰρ ἐξ ἡμῶν γηράσκουσιν ; dans P., אתדכר דמנן כאבין. H. avait certainement כי זקנו ממנו, « car ils sont plus âgés que nous ». G. n'a pas reconnu que ממנו est ici un comparatif.

VIII, 10. μὴ ἔκκαιε ἄνθρακας ἁμαρτωλοῦ ; dans P., לא תהוא שותפא לרשיעא גמירא. H. avait sans doute אל תחת גמרי רשע, « n'attise pas les charbons du méchant ». Au lieu de תחת (de חתה, voir Prov., VI, 27 ; XXV, 22 ; Isaïe, XXX, 14), P. a lu תחד[2]. Ce qui prouve qu'il y

[1] VI, 32. ἐὰν δῷς τὴν ψυχήν σου, probablement dans H. אם תשים לבך ; cf. P.

[2] Cf. Genèse, XLIX, 6, et Job, III, 6. Dans le premier passage, P. a commis l'erreur contraire en lisant תחת (de נחת), au lieu de תחד.

avait ici le mot גמר « charbon » (en araméen גומרא et en arabe גמרה), qu'on ne trouve pas dans l'Ancien Testament, c'est que P., se trompant complètement sur le sens, a pris גמרי רשע pour רשע גמור, expression fréquente dans le Talmud.

VIII, 11. τῷ στόματί σου ; dans P. קדמיך. Il y a là confusion de לפיך et לפניך, comme I, 29. Cf. Prov., XV, 14, ופני, *Keri*, ופי.

IX, 4. μή ποτε ἁλῶς ἐν τοῖς ἐπιχειρήμασιν αὐτῆς ; dans P. דלמא תובדך בשועיתה. H. avait בְּשִׁיחוֹתֶיהָ, que P. a lu בְּשִׁיחוֹתֶיהָ ; cf. plus haut, VII, 14. De même les Septante, dans Ps., CXIX, 85, ont lu שִׂיחוֹת pour שִׂיחוֹת.

IX, 7. μὴ περιβλέπου ἐν ῥύμαις πόλεως ; dans P., ותצטער בשוקי מדינתא. H. avait probablement אל תשוט ברחובות עיר[1]. Déjà Benzew a תשוטט ; P. a songé à שוט « dédaigner » ; cf. Ezéch., XXVIII, 24, השאטים אותם, où P. a מצערין להון.

IX, 8. ἐπλανήθησαν ; dans P., אבדו. G. a pris אבדו dans le sens d' « errer », ce qui ne convient pas ici. Le cas contraire s'est présenté pour I Macc., III, 9, καὶ συνήγαγεν ἀπολλυμένους, où P. dit וכנש מבדרא. Il y avait là, en effet, le mot אובדים avec le sens d' « égarés, dispersés », que P. a bien compris, mais non G. Cf. Rawlinson, *ad l.*, qui a bien deviné le sens. Ce passage est une preuve importante que le traducteur syriaque du premier livre des Macchabées avait sous les yeux l'original hébreu[2], car le mot מבדרא s'explique s'il y avait אובדים, mais non pas s'il y avait ἀπολλυμένους.

IX, 9 μετὰ ὑπάνδρου γυναικός ; dans P. עם מרת ביתא. H. avait עם בעלת בית ; ainsi également chez Benzew. Dans le néo-hébreu, בעלת בית a le sens d' « épouse, maîtresse de maison ». Le Talmud cite notre passage אצל בעלה, qu'il ne faut pas lire avec Raschi אצלה mais qu'il faut ponctuer בְּעָלָה. Reifmann (האסיף, III, 244) propose de lire בעלת בית pour בעלה.

Ibid. μή ποτε ἐκκλίνῃ ἡ ψυχή σου ἐπ' αὐτήν ; dans P. דלמה נסטא בתרה לבך, d'après Prov., VII, 25, où on lit, avec un contexte analogue, אל ישט אל דרכיה לבך. En général, les versets 8-9 présentent plusieurs points de ressemblance avec Prov., VII, 26-27, et tout particulièrement la citation du Talmud (*Sanh.*, 100 *b* ; *Yebam.*, 63 *b*) est empruntée littéralement, pour les derniers mots, aux Proverbes.

Il s'est produit une confusion dans le texte des versets 8-9 ; les

[1] שוט signifie en réalité « errer », et non pas « regarder autour de soi » ; cf. pourtant Zach., IV, 10 ; II Chron., XVI, 9, où שוטט s'applique à des yeux qui regardent tout alentour. Peut-être περιβλέπου n'est-il qu'une traduction libre de notre passage et שוט avait-il son sens original. Cf. le mot parallèle πλανῶ.

[2] On a nié énergiquement ce fait encore tout récemment (*Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1897).

parties de ces versets ne se suivent pas dans le même ordre dans G., P. et le Talmud. Du reste, P. a le verset 9 sous deux formes différentes ; on l'y trouve en premier lieu avant le v. 8, où il est d'accord en grande partie avec G.; mais là c'est une interpolation. La seconde forme de ce verset 9 semble reproduire exactement l'original, comme le prouve la citation libre d'*Abot*, I, 5. Geiger n'a pas vu[1] que la fin du verset, dans P., ובדמא חיבא תחות לשיול, se retrouve dans *Abot* : וכופו יורש[2] גיהנם. H. avait ici ובדם תרד שאול ; cf. I Rois, II, 9. G. semble avoir traduit librement avec intention par ὀλισθήσῃς εἰς ἀπώλειαν.

IX, 11. ἡ καταστροφή αὐτοῦ ; dans P. חרתה. H. avait כופו ; dans Daniel, VII, 28, les Septante traduisent aussi כופא par καταστροφή.

IX, 13. καὶ ἐπὶ ἐπάλξεων πόλεων περιπατεῖς ; dans P., ועל נשבא אנת מהלך. Le sens de l'ensemble et le parallélisme sont en faveur de P. Le traducteur grec s'est grossièrement trompé ici H. avait מצודות, qui ne peut avoir ici que le sens de « rets, pièges », tandis que G. a pensé à l'homonyme מצודות, « forteresses ». πόλεων semble être une addition postérieure.

IX, 14. τοὺς πλησίου ; dans P. חברך. Le mot חבר avait peut-être déjà dans H. le sens de « savant », comme dans le néo hébreu[3]. Cette hypothèse paraît confirmée par la deuxième moitié du verset.

IX, 17. σοφὸς ἐν λόγῳ αὐτοῦ ; dans P. חכים וסכולתן. Peut-être les mots ἐν λόγῳ αὐτοῦ appartiennent-ils au verset 18 et ici y avait-il à l'origine σοφὸς καὶ συνετός.

X, 5. εὐοδία ἀνδρός ; dans P. שולטנא דכל. Par erreur, le mot שולטנא a glissé, dans P., du verset 4 dans le verset 5, qui commence par les mêmes mots.

X, 12. καὶ ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτόν ; dans P. ועבדיהון. H. avait מֵעֹשֵׂהוּ, que P. a lu מַעֲשֵׂהוּ.

X, 16. καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰς ἕως θεμελίων γῆς ; dans P. ואובד מן ארעא דוכרנהון. Ici P. semble avoir été influencé par la fin du verset suivant.

X, 20. καὶ οἱ φοβούμενοι κύριον ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ ; dans P. ודדחל לאלהא מיקר הו מנה. H. avait וירא יהוה נכבד ממנו, « celui qui craint Dieu est plus respecté que lui ». G. n'a pas compris ממנו et il a

[1] *Urschrift*, 241 ; *Z. D. M. G.*, XII, 537 (= *Ges. Schr.*, III, 276). Il n'est pas exact, comme le prétend Geiger, que, dans l'ancien hébreu. אשת איש n'est employé que par l'époux qui parle de sa propre femme, mais ne désigne pas la femme d'un autre. Le passage de Genèse, XX, 7, השב אשת איש semble lui avoir échappé, car il suffit pour renverser toute son argumentation.

[2] Plus exactement יורד ; cf. מנחה חדשה, *ad l.*

[3] En tout cas, il serait alors étonnant que ni G. ni P. ne connussent ce sens.

rapporté ce mot à יהוה, ce qui est impossible au point de vue grammatical. Cf. plus haut, VIII, 6.

XI, 12. ἔστι νωθρός ; dans P. איה דלאא ועמל. H. avait עמל, que G. a lu עצל. Les commentateurs ne tiennent nul compte de P., quoique νωθρός ne puisse pas aller avec le contexte. — ὑστερῶν ἰσχύϊ ; dans P. וחסיר כל. Confusion de כח avec כל. — καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπέβλεψαν αὐτῷ εἰς ἀγαθά ; dans P. מאמרא דמריא עלוהי נטאב. On voit clairement ici que P. s'efforce de faire disparaître l'anthropomorphisme dans ce passage. Cette tendance, qui se remarque dans les *Targoumîm*, existe aussi dans beaucoup de passages de la Peschitto, comme l'a montré mon père [1]. Nous aurions donc ici une nouvelle preuve de l'origine juive de la version syriaque de Sirach.

XI, 13. καὶ ἀπεθαύμασαν ἐπ' αὐτῷ πολλοί. Emprunté à Isaïe, LII, 14, שממו עליך רבים. P. a la même traduction. Dans Dan., IV, 16, les Septante traduisent אשתומם par ἀποθαυμάσας.

XI, 21. κοῦφον ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου : dans P. קריב הו קדם מריא. H. avait קרוב בעיני יהוה.

XI, 22-26. Manque dans P. ; cette lacune provient de ce que l'œil du traducteur est allé de 21 *b* à 26, qui commence comme 21 *b*.

XI, 31. τὰ γὰρ ἀγαθὰ εἰς κακὰ μεταστρέφων ἐνεδρεύει, καὶ ἐν τοῖς αἱρετοῖς ἐπιθήσει μῶμον ; dans P. וטבתא לבישתא הפך ובמאני רגתא יהב הוקלתא. Comme ἐνεδρεύει n'a pas de correspondant dans P. et que le mot ובמאני ne convient pas avec le contexte, on peut admettre qu'il faut lire וכמן. Cf. verset 29, τὰ ἔνεδρα τοῦ ὁλίου, dans P. כמאנוהי דנכולתנא. En tout cas, il faudrait aussi changer רגתא.

XI, 34. ἐνοίκισον ἀλλότριον, dans P. לא תהדבק לעולא. P. n'a pas compris l'impératif de l'original, qui était mis pour un conditionnel, et il a ajouté לא. De plus, זר, qui était dans H., ne signifie pas ici « pécheur », comme le croit P., mais « étranger ».

XII, 5. ἐμπόδισον τοὺς ἄρτους αὐτοῦ καὶ μὴ δῷς αὐτῷ ; dans P. מאני זיניך לא תתל לה. H. avait כְּלֵי לַחֲמֶךָ אל תתן לו. P. a bien compris ce passage, mais G. a lu כְּלֵא לַחְמוֹ, et a traduit : « Ne lui livre pas tes armes [2], pour qu'il ne triomphe pas de toi par elles ». Pour δυναστεύσῃ, P. a נתכתש, qui répond probablement à l'hébreu יוכל לך ; cf. plus haut, V, 3 [3].

[1] *Meletemata Peschitthoniana*, 18-19.

[2] Cf. II Sam., I, 27, כלי מלחמה. לחם dans le sens de מלחמה, comme dans Juges, V, 8.

[3] Benzew propose כלי זינך (avec le sens du néo-hébreu), mais כלי לחמו me paraît plus probable. P. aurait alors conservé le mot tel quel et G. l'aurait dérivé de זון « nourrir », comme מזון dans Genèse, XLV, 23, et II Chron., XI, 23. Le nom de la lettre זין, « arme », est certainement de l'ancien hébreu, et אזן, « armement » (Deutér., XXIII, 14), est de la même racine.

XII, 7. G. paraît avoir été influencé par le v. 4, tandis que P. s'est conformé au texte original. 7 *b* manque dans G.

XIII, 10. ἵνα μὴ ἐπιλησθῇς; dans P. דלא תסתנא. H. avait תִּנָּשֶׁה, que P. a lu תִּשָּׁנֵא.

XIII, 23. τὸν λόγον αὐτοῦ; dans P. מטאבנוהי. H. avait מַאֲמָרוֹ, que P. a lu מאשריו. Cf. Isaïe, III, 12; IX, 15, מאשריך, dans P. מטאבנוך (comme si אשר signifiait ici « rendre heureux »).

XV, 1. ποιήσει αὐτό; dans P. נעבד הכנא. H. avait יעשה כן, « celui qui craint Dieu agira avec droiture ». Les deux versions ont mal compris le mot כן.

XV, 16. παρέθηκέ σοι; dans P. שביקין קדמיך. G. a bien compris הניח לפניך, mais P. a pris הניח dans le sens de « laisser ».

XV, 19. καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν; dans P. וכל מדם עינוהי חזין. Au lieu de עיניו אל יראיו (cf. Ps., XXXIII, 18; XXXIV, 16), P. a lu עיניו כל יראו.

XVI, 5. πολλὰ τοιαῦτα, dans P., plus exactement, דסגיאן מן הלין (cf. la seconde moitié du verset). G. a lu כאלה au lieu de מאלה.

XVI, 7. οἳ ἀπέστησαν; dans P. דמלו עלמא. P. a lu מלאו עולם, au lieu de מעלו מעל.

XVI, 11. δυνάστης ἐξιλασμῶν; dans P. מסגא למשבק. H. avait רב סליחות (cf. le *Pizmon* de Schefatia, ישראל נושע), que P. a rendu exactement; mais G. a pris רב dans le sens de « maître », comme dans le néo-hébreu. On trouve un passage parallèle XVIII, 12, ἐπλήθυνε τὸν ἐξιλασμὸν αὐτοῦ, dans P. אסגי שובקנהון.

XVI, 15-16. Manque dans la plupart des mss. grecs, mais a dû exister dans le texte hébreu, car pour τὸ φῶς αὐτοῦ καὶ τὸ σκότος ἐμέρισε τῷ ἀδάμαντι, P. a ונוהרה וחשכה פלג לבני אנשא. H. avait donc חלק לאדם, que G. avait naturellement traduit par τῷ Ἀδάμ, mais ce mot, par la faute d'un copiste, est devenu ἀδάμαντι.

XVI, 18. σαλευθήσονται; dans P. קימין. H. avait ימעדו, que P. a lu יעמדו. On trouve encore ailleurs cette confusion de מעד et עמד (Ez., XXIX, 7).

XVI, 26. ἐν κρίσει κυρίου; dans P. כד ברא אלהא. A lire peut-être ἐν κτίσει. — μερίδας αὐτῶν; dans P., נמוסיהון. H. avait חֻקָּם, que G. a bien compris, « leur part », tandis que P. a pris à tort חק dans le sens de « loi ».

XVI, 27. ἐκόσμησεν εἰς αἰῶνα τὰ ἔργα αὐτῶν[1], καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἰς γενεὰς αὐτῶν. H. avait מעשיהם et ממשלתם, comme dans Ps., CIII, 22[2]. Benzew a deviné exactement ממשלתם.

[1] C'est ainsi qu'il faut lire avec S., au lieu de αὐτοῦ.

[2] C'est M. Friedmann qui a appelé mon attention sur ce passage parallèle.

XVII, 32. δύναμιν ὕψους οὐρανοῦ αὐτὸς ἐπισκέπτεται; dans P. חילותא דשמיא דאן אלהא. H. avait צבא מרום יפקד יהוה. Ce passage paraît avoir été présent à l'esprit de l'auteur du *Piout* לפקוד ונתנה תקף (על צבא מרום בדין).

XVIII, 7. ὅταν παύσηται; dans P. אן נהובון. P. a confondu שבה avec שוב.

XIX, 15. πολλάκις; dans P. כמא זבנין. H. avait כמה פעמים, comme I Rois, XXII, 16 (= II Chron., XVIII, 15).

XIX, 17 τὸν πλησίον σου; dans P. לבישא. H. avait רֵעַ, que P. a lu רָע; cf. mes observations sur XXXIV, 10.

XIX, 30. ἀναγγέλλει τὰ περὶ αὐτοῦ; dans P. מסהדן עלוהי. H. avait מעידים עליו, qu'on trouve souvent avec ce sens dans la littérature rabbinique.

XX, 12. ὀλίγου; dans P. איך זעור. P. a donc lu כמעט, au lieu de במעט.

XX, 25. αἱρετὸν κλέπτης ἢ ἐνδελεχίζων ψεύδει; dans P. מתרגרג למגנב אף למדגלו. H. avait נבחר, que P. n'a pas du tout compris.

XX, 26 ἐνδελεχῶς; dans P. תאבד. Existait-il peut-être également en hébreu, comme en arabe, une racine אבד signifiant « se maintenir, durer »?

XXI, 1. ἥμαρτες; dans P. כגי הוית. Au lieu de שָׁגִיתָ, P. a lu שָׂגִיתָ.

XXI, 11. φυλάσσων νόμον κατακρατεῖ τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ; dans P. דנטר נמוסא אלץ יצרה. H. avait certainement כובש את יצרו, « Quiconque observe la loi domine sa passion ». P. a assez bien compris, tandis que la traduction servile de G. ne permet pas de voir comment il a compris. On retrouve l'expression הכובש את יצרו dans *Abot*, IV, 1. Cf. Sir., XVII, 31 (manque dans G.), dans P. ברנשא דלא כבש יצרה; et Prov., XVI, 32, מושל ברוחו, dans P. דמכבש נפשה.

XXI, 13. ὡς κατακλυσμός; dans P. איך מבוכא דמיא. H. avait כמבוע, que G. a lu כמבול. Dans *b*, où G. a πηγὴ ζωῆς, et P. מיא חיא, le passage parallèle était מקור מים חיים (cf. Jér., II, 13)[1]. Voir dans *Abot*, II, 11, les mots appliqués à Eléazar ben Arach, כמעין המתגבר, et *Abot*, VI, 1, כל העוסק בתורה לשמה נעשה כמעין שאינו פוסק וכנהר שמתגבר.

XXI, 15, ὀπίσω τοῦ νώτου; dans P. לחד מן גבוהי. P. a lu לאחד, au lieu de לאחר.

XXI, 18. ὡς οἶκος ἠφανισμένος; dans H. איך בית אסיר״א. Edersheim suppose qu'il y a eu confusion entre בית משמר et בית משמד. A mon avis, H. avait בית הכלא, et G. a songé à כלה, « détruire[2] ». Le

[1] En général, l'auteur paraît avoir eu ce passage dans l'esprit pour les versets 13-14. Edersheim, comme je viens de voir, a déjà fait la même remarque.

[2] Cf. Job, IV, 9, ומרוח אפו יכלו; Septante, ἀφανισθήσονται.

sens serait donc : « La sagesse est pour le sot comme une prison », c'est-à-dire fermée et inaccessible.

XXI, 27. τὸν σατανᾶν ; dans P. למן דלא חטא לה. Comme P. n'offre ici aucun sens, je suppose qu'il y avait ליחטא. En ce qui concerne le nom de יחטא donné au Satan, qui est emprunté au persan et se rencontre aussi dans le Targoum sur Zach., III, 1-2, voir ce que mon père a dit dans la *Monatsschrift*, XXXVII, 6-7. Un copiste ignorant, ne comprenant pas ליחטא, a écrit למן דלא חטא לה.

XXII, 3. ἐν γεννήσει ἀπαιδεύτου ; dans P. ברא סכלא. Au lieu de יֹלֵד כסיל (comme Prov., XVII, 21), P. a lu יָלֶד כסיל.

XXII, 11. ἐξέλιπε γὰρ φῶς ; dans P. דאתכלי מן נוהרא. P. a confondu כלה avec כלא, le contraire de ce qu'il a fait XXI, 18.

XXII, 15. εὔκοπον ὑπενεγκεῖν ; dans P. ניח למשמע. H. avait נוֹחַ לְשׂוֹא, qu'on trouve souvent dans le néo-hébreu.

XXII, 23. ἵνα ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ εὐφρανθῇς σύ (A. S.) ; dans P. דאף בטבתה תשתותף. H. avait תחד (de יחד), que les Septante ont fait dériver inexactement de חדה ; cf. Job., III, 6, אל יחד, que la Massora fait dériver de חדה, mais dont la racine est, en réalité, יחד.

XXIII, 2. παιδείαν σοφίας ; dans P. שבטא דיולפנא. Comme on trouve dans Prov., XXII, 15, שבט מוסר, la traduction de P. paraît être plus conforme à l'original, ce que semble confirmer la première moitié du verset.

XXIII, 14. ἐπιλάθῃ ἐνώπιον αὐτῶν ; dans P. תתקל קדמיהון. H. avait תכשל לפניהם, que G. a lu תשכח.

XXIV, 1. ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς ; dans P. בגו עמה דאלהא. H. avait בתוך עַם ה', lu par G. בתוך עַמָּהּ [1]. Pour l'abréviation du tétragramme à l'époque antémassorétique, voir mes *Analekten*, 17 et suiv., et plus loin XXXIV, 13. Dans *Vet. Lat.*, il semble que pour notre passage, deux traductions différentes se soient mêlées : « *in Deo* honorabitur et in medio *populi sui* gloriabitur ». Le verset suivant semble aussi confirmer la leçon עם ה' ; dans ce verset, il y avait probablement עדת אל. עַמָּהּ est difficile à expliquer ici.

XXIV, 6. ἐν κύμασι θαλάσσης ; dans P. במבועא דימא. P. semble avoir donné ici à גל le sens de « source » comme dans Cant., IV, 12, et peut-être Job, VIII, 17 [2].

[1] Les objections faites par M. Nestle (*Theol. Literaturzeitung*, 1896, n° 5) à mon explication de la traduction des Septante de Prov., XXIV, 7, disparaissent devant un examen attentif. Le suffixe de פיהו ne se rapporte nullement à Dieu, donc le traducteur ne l'aurait pas compris ainsi, mais il a lu פי ה' Déjà P. de Lagarde a supposé qu'il y avait פי יהּ, comme je l'ai indiqué.

[2] Cf. mes *Analekten*, 75.

XXIV, 19. προσέλθετε πρὸς μέ : dans P. סטו לותי. H. avait סורו אלי, « entrez chez moi »[1]. C'est ainsi que nous lisons dans Prov., IX, 4 et 16, מי פתי יסר הנה. En général, notre chapitre présente bien des points de ressemblance avec Prov., VIII-IX.

XXIV, 23. Comme le reconnaît au premier examen toute personne familiarisée avec la Bible et comme l'ont déjà indiqué Benzew et Fraenkel[2], ce passage est la reproduction littérale de Deutér., XXXIII, 4, תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, et G.[3] emploie les mêmes termes que les Septante. Fritzsche ne s'en est pas aperçu et il retraduit ainsi : תורה שצוה לנו משה נחלה למקהלות יעקב. Il remarque naïvement que לנו est à effacer. Zöckler traduit aussi, sans en connaître la source : « La loi que Moïse nous a donnée comme héritage, aux communautés de Jacob ».

XXIV, 28. γνῶναι αὐτῆν ; dans P. לחכמתא. P. paraît avoir pris par erreur l'infinitif à l'état construit pour un substantif.

XXIV, 31. ἡ διῶρυξ ; dans P. אף. H. avait אַגַּם, que P. a lu גַּם.

XXIV, 32-33. Ces deux versets sont en désordre dans P. Ainsi, au commencement des deux versets il y a יולפני et אמר ; ce qui n'est pas le cas dans G. De plus, 33 *b* de G. répond à 32 *b* de P. et 32 *b* de G. à 33 *b* de P. Dans ואחריתה se cache probablement un verbe, peut-être ואחוויהי.

XXV, 8. μακάριος ὁ συνοικῶν γυναικὶ συνετῇ ; dans P. טובוהי לבעלה דאנתתא טבתא. H. avait לְבַעַל אשה, que G. a lu לְבֹעֵל. Cf. Deutér., XXIV, 1.

XXV, 17. ἀλλοιοῖ ; P. a plus exactement הורק. H. avait הוריק. Cf. Jér., XXX, 6, נהפכו כל פנים לירקון. Dans la littérature rabbinique, on rencontre souvent הוריק avec פנים, aussi bien dans le sens transitif qu'intransitif. — καὶ σκοτοῖ τὸ πρόσωπον αὐτῆς ; dans P. ותוכם אנין. H. avait probablement ומשחירם כמראה שק. Le verbe השחיר comme הקדיר se rentrent dans la littérature rabbinique, mais seulement à l'état intransitif, avec פנים.

XXV, 22. μεγάλη ; dans P. ברשתא. Au lieu de רבה, P. a lu רעה.

XXVI, 5. καὶ ἐπὶ τῷ τετάρτῳ προσώπῳ ἐφοβήθην[4] ; dans P. ומן ארבע סגי דחלת. H. avait מפני ארבעה, que G. n'a pas compris.

XXVI, 11. φύλαξαι ; dans P. הרט. H. paraît avoir eu חזר... אחר

[1] Dans Genèse, XIX, 2, et Juges, IV, 18, P. traduit aussi סור par סטא, quoique, dans ces passages, סור ne signifie pas « s'écarter », mais « entrer ». Cf. aussi Ben Sira, LI, 23, où Bickell a déjà indiqué סורו.

[2] Edersheim aussi, en marge, renvoie à Deutér., XXXIII, 4.

[3] ἡμῖν (A. S.) appartient naturellement au texte primitif, comme le montre דפקדן de P.

[4] C'est ainsi qu'il faut lire avec A. S.

« courir après », qu'on trouve fréquemment dans le néo-hébreu [1]. G. a pris חזר dans le sens de « prendre garde », comme l'arabe *hadhira*.

XXVI, 19-27. Manque dans les anciens mss. grecs, mais a dû se trouver en hébreu, car on y remarque des fautes de traduction [2]. — XXVI, 22. σιάλῳ λογισθήσεται ; dans P. ללא מדם התחשב. H. avait לָרִיק תחשב, que G. a lu לָרוֹק.

XXXVI, 27. μεγαλόφωνος ; dans P. קהלנית. H. avait קולנית « femme qui crie », comme dans le néo-hébreu, tandis que P. a lu קהלנית.

XXVII, 14. λαλιὰ πολυόρκου ; dans P. מוהבתה דרשיעא. H. avait peut-être שִׂחַת, que P. a lu שֹׂחַד.

XXVIII, 11. ἔρις κατασπευδομένη ; dans P. צרוא ועיטרנא. P. paraît être plus près du texte original. La leçon de G. n'était peut-être d'abord qu'une variante à côté de μάχη κατασπεύδουσα en *b*, variante qui s'est ensuite glissée dans le texte et a finalement remplacé la leçon primitive.

XXVIII, 22. οὐ μὴ κρατήσῃ εὐσεβῶν ; dans P. לא תאקד בזדיקא. H. avait תשלט ; cf. Dan., III, 27, די לא שלט נורא בגשמהון.

XXVIII, 26. κατέναντι ἐνεδρεύοντος ; dans P. קדם סנאך. P. a lu אויב au lieu de אורב. — ὁ ἐπισχύων ; dans P. דאחד. H. avait מחזיק, que P. a bien traduit, mais que G. n'a pas compris.

XXIX, 27. ὁ ἀδελφός ; dans P. אחא. H. avait אֲרֵחַ [3], que G. a lu אח.

XXIX, 28. ἐπιτίμησις οἰκίας ; dans P. כאתא ורביתא. G. paraît n'avoir pas compris מרבית et avoir lu הבית.

XXX, 7. περιψύχων υἱὸν καταδεσμεύει τραύματα αὐτοῦ ; dans P. דמפנק ברה נסגין צולפתה. H. avait יַרְבֶּה פצעיו, « celui qui élève mal son fils augmente ses blessures ». Cf. Job, IX, 17, והרבה פצעי, où P. a également ואסגי צולפתי. G. a lu probablement ירפה, au lieu de ירבה, et a compris ירפא (Job, V, 18, ידיו תרפינה). Dans Ben Sira, XXXIV, 30, καὶ προσποιῶν τραύματα, P. וסגי צולפתה, H. avait aussi והרבה פצעים.

XXX, 10. γομφιάσεις (l. γομφιάσει) τοὺς ὀδόντας σου ; dans P. נקהא שניך. H. avait sans nul doute נַקְהָה שניך (*Sota*, 49 *a* et passim, surtout *Sanh.*, 109 *b*, בן שהקהה שני מולידיו). Dans Ezéchiel, XVIII, 2, les Septante ont aussi traduit תקהינה par ἐγομφίασαν. Déjà Benzew a נַקֵּהָה.

[1] On voit que la racine חזר est de l'ancien hébreu par le chaldéen הדר, où l'on retrouve les modifications régulières des lettres.

[2] Voir mes remarques sur XL, 2, dans la *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, XI, 101.

[3] Dans XLII, 3, il y a ארח au-dessus de אדון, et là c'est nécessaire. G. a ὁδοιπόρων.

XXXIV, 10. ποιῆσαι κακά ; dans P. למבאשו לחברה. H. avait לְהָרַע, que P. a traduit deux fois, une fois bien (= G) par למבאשו et une fois mal, par לחברה [1]. Cette deuxième traduction ne fut probablement ajoutée que plus tard par quelqu'un qui croyait que le mot להרע n'était pas traduit, à moins d'admettre qu'il y avait d'abord לחברה et que למבאשו est une interpolation venue de G.

XXXIV, 11. καὶ τὰς ἐλεημοσύνας αὐτοῦ ἐκδιηγήσεται ἐκκλησία ; dans P. ותשבחתה נתנין כנושתא. Généralement, on traduit τὰς ἐλεημοσύνας par « ses aumônes », tandis que le צִדְקוֹתָיו de H. signifie « sa droiture » ; cf. Ps., L, 6, ויגידו שמים צדקו. P. traduit librement, mais donne le sens exact.

XXXIV, 12. ἐπὶ τραπέζης μεγάλης ; dans P. על פתורה דגברא עתירא. H. avait שלחן גדול, qu'il faut traduire « table d'un grand », tandis que G. a pris גדול comme un adjectif qualifiant שלחן. Cf. *Abot*, VI, 5, ואל תתאוה לשלחנם של מלכים ששלחנך גדול משלחנם.

XXXIV, 13. κακόν ; dans P. סנא אלהא. H. avait peut-être שֶׁנֵּא ה', que G. a lu שְׂנָאָה ; cf. plus haut, XXIV, 1. — ἀπὸ παντὸς προσώπου ; dans P. מן קדם כלמרם. H. avait מפני כל (cf. Prov., XXX, 30, et plus haut, XXVI, 5), que G. n'a pas compris. — δακρύει : dans P. זיעא עינא. H. avait דִּמְעַת (cf. Jér., XIII, 17), que P. a lu מִדָּתָ [1]. P. avait encore une autre traduction qui a pénétré seulement plus tard dans le texte d'après G. : ומן אפא דמעא דמיעא.

XXXIV, 23. χείλη. Manque dans P. Le mot ספותא, par suite de sa ressemblance graphique avec סהדותא, a probablement été omis.

XXXIV, 27. ἔπισον ζωῆς ; dans P. איך מיא חיא. H. avait sans doute כמו חיים. P. a pris מו pour מֵי, « eau ».

XXXIV, 30. πληθύνει μέθη θυμὸν ἄφρονος εἰς πρόσκομμα ; dans P. סגיאותא דחמרא עבדא לסכלא תוקלתא. H. avait שֵׁכָר הַרְבָּה, « de nombreux spiritueux amènent l'homme à sa chute » (= P.). G. a lu הַרְבָּה.

XXXV, 4. ὅπου ἀκρόαμα ; dans P. באתרא דמשתתא בה חמרא. Le texte que G. avait sous les yeux portait probablement : במקום שָׁמַע ; cf. Ps., CL, 5, צלצלי שמע, et l'arabe سماع, « musique ».

XXXVI, 5. τροχὸς ἁμάξης ; dans P. איך גגלא קלילתא. H. avait אוסן עֲגָלָה ; P. semble avoir pensé à la racine araméenne עגל,

[1] רֵעַ et רָע sont confondus souvent dans l'Ancien Testament et dans les versions, par exemple dans Ps., XV, 4 ; Sir., XII. 10 ; XIII, 21 ; XIV, 9 ; XIX, 17 ; XXXVII, 4 (voir Edersheim, *ad l.*).

[1] Cf. plus haut XVI, 18, où P. a confondu מעד avec עמוד. A XXXII, 10, P. a aussi lu תמעד pour תמעט (Edersheim). Par contre, dans Ecclésiaste, XII, 3, je suis disposé à lire ובטלו הטוחנות כי מעדו, « les dents refusent leur service, parce qu'elles branlent ».

« être rapide ». — καὶ ὡς ἄξων στρεφόμενος ; dans P. ואיך חזירא. H. avait כגלגל חֹזֵר, « comme une roue tournante ». P. a lu חֲזִיר. On trouve fréquemment l'expression גלגל חזר dans la littérature rabbinique, par ex. dans l'ancienne baraïta de *Sabbat*, 151 *b* : כי בגלל הדבר הזה תנא דבי רבי ישמעאל גלגל הוא שחוזר בעולם. Voilà donc la racine חזר pour la deuxième fois déjà dans Ben Sira (cf. plus haut, XXVI, 11)[1].

XXXVI, 7, καὶ πᾶν φῶς ἡμέρας ἐνιαυτοῦ ἀφ'ἡλίου ; dans P. מטל דכלהון נהירא יומתא דשנתא משמשין. Au lieu de מִשֶּׁמֶשׁ, P. a lu מְשַׁמֵּשׁ.

XXX, 25 ἔφθασα ; dans P. קמת. H. avait קדמתי, lu par P. קמתי.

XXX, 39. ἄγε αὐτόν ; P. חשוביהי. H. avait sans doute (comme en néo-hébreu) נְהַג בּוֹ, « traite-le ». G. n'a pas bien compris ici נהג.

XXXII, 3. προσφέρων σεμίδαλιν ; dans P. מן דמקרב קורבנא. H. avait מעלה מנחה (cf. Isaïe, LXVI, 3). Le passage était donc ainsi conçu : גומל חסד מעלה מנחה, « pratiquer la charité, c'est offrir un sacrifice ». Pour גמל חסד, voir plus haut, III, 31.

XXXII, 23. τοῖς ἔθνεσιν ; dans P. לעמא. Les deux versions paraissent avoir lu גוים pour גֵּאִים. Peut-être aussi P. a-t-il été influencé plus tard par G. On retrouve souvent cette confusion.

XXXVI, 17. ἐλέησον λαὸν κύριε κεκλημένον ἐπ'ὀνόματί σου ; dans P. רחדי על עמך דאתקרי שמך עלוהי. Avant d'expliquer ce passage, je dois exposer quelques observations préliminaires. La racine arabe *samouḥa* qui, à la 1re, à la 3e et à la 4e formes, signifie « être bon, bienveillant, généreux », se trouve aussi en hébreu sous la forme de שָׁמַח, mais n'a pas été reconnue jusqu'à présent. Dans Isaïe, IX, 16, les exégètes modernes, à propos du passage difficile, על כן על בחוריו לא יְשַׂמַּח אדני, ont voulu lire, au lieu de ישמח, ou bien יכסח (Lagarde) ou יחמל (Graetz), mots qui tous deux sont bien différents, au point de vue graphique comme par la prononciation, de ישמח[2]. Le mot suivant ירחם montre qu'il faut là aussi un mot qui ait un sens analogue. En lisant יִשְׂמַח, le parallélisme serait parfait. Ce verbe, méconnu jusqu'ici, se trouvait également dans notre passage de l'Ecclésiastique. Le texte original avait שְׂמַח על עמך, que G. a traduit exactement par ἐλέησον, tandis que P. a lu שָׂמַח. Ici aussi, comme dans Isaïe, il y avait comme expression parallèle רחם (G. οἰκτείρησον, P. רחם). La racine שמח semble s'être encore trouvée une autre fois chez Ben Sira, à

[1] J'ai vu après coup qu'Edersheim, invoquant l'opinion de Linde et Bendtsen, a déjà songé à חזר.

[2] Les traducteurs ont eu tous sous les yeux le mot ישמח.

LI, 3, κατὰ τὸ πλῆθος ἐλέους καὶ ὀνόματός σου[1]. P. a בסגיאות דרחמיך. H. avait sans doute כרב רחמיך ושמחך; G. a lu שמך, au lieu de שמחך, et P. n'a pas traduit du tout le mot, ce qui confirme encore mon hypothèse.

XXXVI, 19. τὸν λαόν σου. Comme l'a déjà dit Edersheim, il faut lire ναόν σου[2] (= P. היכלך). De ce que *Vet. Lat.* a « populum tuum », nous pouvons de nouveau conclure que de nombreuses altérations du texte grec remontent au premier modèle sur lequel ont été copiés tous les mss. que nous avons et qui a aussi servi pour la traduction de la *Vet. Lat.*[3].

XXXVI, 24. φάρυγξ γεύεται βρώματα θήρας; emprunté à Job, XII, 11, וחך אכל יטעם לו, ce que les commentateurs n'ont pas encore remarqué. Toutefois, Edersheim renvoie à Job, XXXIV, 3.

XXXVI, 29. ὁ κτώμενος γυναῖκα ἐνάρχεται κτήσεως; dans P. בריש קנינך קני אנתתא טבתא. H. avait ראשית קנין קָנָה אשה; G. a lu קָנָה, ce qui lui a fait mettre dans *b*, κατ'αὐτόν. Cf. Edersheim, *ad l.*

XXXVII, 5. χάριν γαστρός (manque dans P.) semble provenir d'une confusion de קֶרֶב avec קָרֶב.

XXXVII, 6. ἐν τῇ ψυχῇ σου; dans P. בקורבא. H. avait בְּקִרְבְּךָ, que P. n'a pas compris.

XXXVII, 8. τίς αὐτοῦ χρεία; dans P. מנא בעא. H. avait מה חֶפְצוֹ.

XXXVIII, 16. κατάγαγε; dans P. אסגא. Au lieu de הֹרֵד, P. a lu הָרֵב.

XXXVIII, 25. ἐν υἱοῖς ταύρων; dans P. עם בני תורא. G. qui a mal compris croit que les jeunes taureaux forment le sujet de sa conversation, tandis qu'en réalité il leur parle (= P.).

XXXVIII, 28. ἐν θέρμῃ καμίνου; dans P., au lieu de בחמתא דנורא, il faut lire בחמתא דכורא.

XXXVIII, 32. περιπατήσουσιν; dans P. נכפנון. G. a lu יעברו, au lieu de ירעבו (Edersheim). En général, P. est ici plus clair.

XLI, 11-12. Ce passage a servi à la citation libre de la baraïta dans *Kalla*, dont MM. Cowley et Neubauer (n° LXV) ne peuvent pas indiquer la source.

LI, 7. Se rapporte à Isaïe, LIX, 16, et LXIII, 5.

Vienne, mai 1897.

FÉLIX PERLES.

[1] La leçon ἐλέους ὀνόματός σου, qu'on trouve dans quelques mss. plus récents et que connaît déjà *Vet. Lat.*, n'a été adoptée que plus tard, pour remplacer la leçon primitive qui était incompréhensible.

[2] A XLIX, 12, il faut aussi lire, avec A., ναόν pour λαόν; de même, L, 1, il y a la leçon erronée de λαόν.

[3] Voir mes observations dans *W. Z. K. M.*, XI, 100-101.

UN

RECUEIL DE CONTES JUIFS INÉDITS

(SUITE [1])

IX.

1° 326 *b*.

מעשה שהיה מעבדי דוד המלך שהיו יושבין בסעודה והיו אוכלין
שם בצים והיה אחד רעב ביותר ואכל חלקו הניתן לו קודם חבריו
והיה מתבייש מפני שאין לפניו כלום, אמר לחבירו היושב אצלו
הלויני ביצה אחת א"כ אלוה לך עד שתדור לי בפני עדים שתתן לי
אותו וכל הרוח שיכול אדם להרויח מביצה אחת עד אותו זמן
שאשאלהו לך א"כ הן ונתנו לו בפני עדים, לאחר זמן מרובה בא ושאלו
ממנו, אמר לו אין לך עלי אלא ביצה אחת, הלכו לפני דוד המלך ומצאו
שלמה יושב פתח שער שכך היה מנהגו של שלמה שהיה יושב פתח

IX.

Les serviteurs du roi David étaient à table et mangeaient des œufs. Or, l'un d'eux, qui avait très faim, mangea sa part avant ses compagnons, mais, rougissant de n'avoir plus rien devant lui, il demanda à son voisin de lui prêter un œuf. « Je te le prêterai à la condition que tu jures devant témoins de me le rendre avec tout le profit qu'on en pourrait tirer jusqu'au jour où je réclamerai ma créance ». L'homme y consentit, et l'autre lui donna l'œuf devant témoins.

Longtemps après, il vint présenter sa réclamation. « Je ne te dois qu'un œuf », répondit l'homme. Ils allèrent devant David et trouvèrent Salomon à la porte, car il avait l'habitude de se placer à l'en-

[1] Voyez tome XXXIII, p. 47 et 233.

שער המלך וכל מי שבא לדון לפני המלך היה שואלו מה טיבך אצל המלך, אמר לו כך וכך היה מעשה ביני ובין פלוני, וכשבא זה שלודה הביצה מחבירו א"ל שלמה מה טיבך אצל המלך א"ל כך וכך היה מעשה א"ל לך לפני המלך וכשתחזור ספר לי מה שיאמר לך המלך, נכנסו לפני המלך דוד (sic) הביא התובע עדים שכך היה התנאי ביניהם לשלם לו הדיוח שיכול אדם לעשות מביצה אחת מאותו זמן עד עכשיו, א"ל המלך דוד לך ושלם לו. א"ל אני יודע כמה, נתנו החשבון לפני המלך בשנה אחת אפרוח אחד, בשנה שנייה אותו אפרוח יכול להוליד עד שמונה עשרה אפרוחים, בשנה שלישית אילו שמונה עשרה אפרוחים מביא כל אחד ואחד י"ח אפרוחים וכן בשנה רביעית עד שעלה החשבון לממון גדול מיד יצא זה בפחי נפש, פגע בו שלמה וא"ל מה אמר לך המלך א"ל כך חייבני המלך ועולה לחשבון גדול א"ל שמע בקולי ואני איעצך עצה טובה, א"ל להיום, א"ל לך וקנה לך פולין ותבשלם וביום פלוני רוצה המלך לילך במקום פלוני ותעמוד לו על הדרך ובכל שעה (sic) גדודי המלך עובר (!) לפניך תזרע הפולין על שדה הרושה שעל הדרך וכל מי שישאל אותך מה אתה זורע אמור לו פולין מבושלין אני זורע, ואם יאמרו לך מי ראה מעולם פולים מבושלין נזרעים, אמור לו ומי ראה מעולם ביצה מבושלת

trée du palais et il demandait à tous ceux qui venaient pour un procès devant le roi ce qui les amenait. Lors donc que se présenta l'emprunteur de l'œuf, Salomon s'enquit de ce qui l'amenait, et l'autre lui exposa son cas. « Va chez le roi, et, à ton retour, tu me raconteras ce qu'aura dit le roi. »

Ils entrèrent chez le roi David. Le poursuivant produisit des témoins qui attestèrent la convention faite entre eux, à savoir qu'il rembourserait tout le bénéfice susceptible d'être réalisé par un œuf dans ce délai. Le roi David lui dit : « Va donc et paie-le. » L'autre répondit qu'il ignorait le montant de cette somme. On fit alors devant le roi le compte. Première année, un poussin. Deuxième année, ce poussin pourra donner naissance à dix-huit poussins. Troisième année, ces dix-huit poussins pourront en avoir chacun dix-huit. Pareillement la quatrième année. La somme était énorme : l'homme sortit tout consterné. Salomon, le rencontrant, lui demanda ce qu'avait dit le roi. L'autre lui rapporta l'arrêt de David et que la somme était énorme. « Ecoute-moi, dit Salomon, je vais te donner un bon conseil. — Je veux bien. — Va acheter des pois et cuis-les. Tel jour le roi doit se rendre en tel endroit. Tu te tiendras sur le chemin, et tout le temps que l'escorte du roi passera devant toi, tu sèmeras les pois dans un champ labouré en bordure du chemin. A tous ceux qui te demanderont ce que tu sèmes, tu répondras : « Des pois cuits ». Si on te dit : « Qui a jamais vu semer des pois cuits ? », tu répliqueras : « Et qui a jamais vu un œuf cuit dont soit sorti un poussin ? »

L'homme alla aussitôt faire tout cela. Il se tint sur la route et sema ses pois cuits. Lorsque vint l'armée du roi, on lui demanda ce qu'il

שיצא ממנה אפרוח, מיד הלך ועשה כן והיה עומד על הדרך וזורע מבושלית וכשבאו גדודי המלך אמרו לו מה אתה זורע אמר להם פולין מבושלים נזרעים, אמרו לו ומי ראה מיעולם [*bourdon*] ביצה מבושלת שיצה ממנה אפרוח, וכן היה אומר לכל גדוד וגדוד עד שבא הדבר לפני המלך, כיון ששמע המלך כן א"ל ומי לימדך דבר זה, א"ל אני בעצמי א"ל דוד יד שלמה היתה עמך בדבר זה, א"ל בחייך אדוני המלך הוא ציוני לעשות הדבר הזה ומראש ועד סוף, שלח המלך אחרי שלמה א"ל המלך מה תאמר בדבר זה א"ל שלמה היאך הוא חייב בדבר שלא בא לעולם, אותה ביצה מבושלת היתה ולא היה(!) ראויה לאפרוח א"ל ילך ויפרע לו ביצה אחת ועל זאת נאמר לשלמה אלהים משפטך למלך תן וצדקתך לבן מלך.

X.

f° 327

מעשה היה בשני אחין אחד עשיר ואחד עני והיה לעני בנים ובנות הרבה, ולעשיר לא היה לו כי אם בת אחת והיה העשיר צר עין כנגד אחר[1] כי הוא לא רוצה לעשות לו שום טובה הנאה שבעולם

semait : « Des pois cuits ». — « Qui a jamais vu semer des pois cuits ? — Et qui a jamais vu un œuf cuit dont soit sorti un poussin ? » Ainsi disait-il à chaque troupe qui l'interrogeait.

La chose vint aux oreilles du roi. Celui-ci demanda à l'homme : « Qui t'a appris cela? — Moi-même. — La main de Salomon est dans cette affaire ! — C'est vrai, Sire, c'est lui qui m'a prescrit de faire tout cela, du commencement à la fin. » Le roi, ayant mandé Salomon, lui demanda : « Que veux-tu dire par là ? — Comment cet homme serait-il redevable pour une chose impossible? Cet œuf était cuit, il n'était donc pas susceptible de produire un poussin. — Qu'il ne paie donc qu'un œuf, dit David ! » C'est pourquoi il est écrit : « A Salomon. Dieu, donne ta justice au roi et ta grâce au fils du roi » (Ps., LXXII, 1).

X.

Il était une fois deux frères, dont l'un était riche et l'autre pauvre. Celui-ci avait beaucoup de fils et de filles ; celui-là n'avait qu'une fille. Le riche était avare et ne voulait faire aucun bien à son frère ; le pauvre avait un fils, nommé Isaac, jeune homme très beau et qui apprenait bien (*sic*). Le riche l'aimait beaucoup plus que son frère et ses autres neveux.

[1] Peut-être faut-il lire אחיו.

והיה לעני בן אחד ששמו יצחק והוא היה בחור וטוב יפה תואר מאד ולומד בטוב והיה העשיר אוהבו מאד יותר מאחיו וכל בניו, ויהי היום שהיה ערב פסח ולא היה לעני שום דבר נימה (*sic*) לקנות חטים לפסח לעשות לו מצות ולבניו, בא אל אחיו העשיר וא"ל אדוני בחסדך תגמול לי חסד גדול ועשה באהבת השם אלהינו ולוה לי כור של חטים לפדנס אני (!) וביתי בזה היום טוב. א"ל העשיר אם תתן לי ערבון אלוה אותו לך, א"ל מה הערבון אשר אתן לך כי אין בידי כלום, א"ל הבא לי יצחק בנך כי אתה אוהבו יותר מכל בניך ויהיה לי למשמרת עד שתפרע לי מה שאלוה לך, הלך העני והביא לו יצחק בנו ולוה לו עליו כור של חטים ובכל יום ויום אותו יצחק הולך לבית המדרש ולומד בפני הרב יומם ולילה, ובכל לילה בתו של אותו עשיר דודו מתאחרת וממתנת אותו עד שבא, וכן היה מנהגה תמיד בכל הלילות, יום אחד קרא הרב לאותו יצחק וא"ל לך בני שמע בקולי לאשר אני מצוה אותך ויהי אלהים עמך בלילה הזה מיד כשתבא לבית דודך ותמצא שם קרובתך קחנה ותחבקנה ונשוק אותה. א"ל ר' איך אעשה הרעה הזאת להשיא יצר הרע עלי כל זמן שיכולתי להמלט ממנו א"ל בשבועה לא אניחך עד שתישבע לי שתעשה זאת, עמד הבחור והישבע (!) לו כשבא לביתו מצאה

Un jour, veille de Pâque, le pauvre n'avait pas de quoi acheter du froment pour Pâque, afin de fabriquer des pains azymes à son usage et à celui de ses enfants. Il alla chez son frère, le riche, et lui dit : « Mon seigneur, dans ta bonté, fais-moi une grande grâce, pour l'amour de l'Eternel, notre Dieu : prête-moi une mesure de froment pour me nourrir moi et les miens pendant cette fête. — Si tu me fournis une caution, je te ferai ce prêt. — Quel gage te donner, puisque je n'ai rien ? — Amène-moi ton fils Isaac, que tu préfères à tous tes fils, et il sera en nantissement chez moi jusqu'a ce que tu m'aies remboursé mon prêt. »

Le pauvre alla chercher son fils Isaac, et son frère lui prêta une mesure de froment. Or, chaque jour, Isaac allait à l'école, s'instruisait auprès de son maître jour et nuit (*sic*). Chaque nuit, la fille du riche s'attardait, attendait le retour de son cousin. Ainsi faisait-elle toutes les nuits. Un jour, le maître d'école dit à Isaac : « Mon fils, écoute-moi, obéis à mes recommandations (Gen., XXVII, 8) et que Dieu soit avec toi (Ezra, I, 3). Cette nuit, dès ton arrivée à la maison de ton oncle, quand tu rencontreras ta cousine, prends-la dans tes bras et embrasse-la. — Maître, comment commettrai-je cette faute (Gen., XXXIX, 19) d'exciter contre moi le mauvais penchant, alors que je puis y échapper ? — Je jure de ne pas te laisser avant que tu ne m'aies promis par serment de m'obéir. » Le jeune homme le lui jura.

Quand il revint chez lui, il trouva sa cousine prête à lui ouvrir la porte ; elle le fit et ils allèrent s'asseoir près de l'âtre. Elle lui avait préparé un repas selon sa coutume. Il lui dit : « Je ne mangerai ni ne boirai », et il se mit à pleurer. « Mon ami, mon parent, lui

מוכנת כנגדו לפתוח לו הפתח ופתחה לו והלכו וישבו סביב האש והוא הכינה לו לאכול כמנהגה, והוא אמר לה לא אוכל ולא אשתה וישב ובכה ואמרה לו אהובי קרובי מה יש לך הגד לי מה יש לך ואם תצטרך לשום דבר ומה שאלתך ובקשתך ועל מה אתה בוכה והוא לא רצה לומר לה כי נתבייש ממנה לומר לה. ויהי היא מתאמצת לדעת מה זה ועל מה זה, והגיד לה הכל כאשר נשבע בפני רבו וכאשר ציוהו, אמרה לו אהובי איש כלבבי אל תבכה בשביל זה והלכה וחבקה אותו ונשקה לו בפיו כמה פעמים ואמרה לו אל תתבייש קרובי ממני כי אני אוהבת אותך מאד מאהבה עזה (*sic*) כי אחי ובשרי אתה ואני אוהב אותך כבבת עינו ותדבר על לבו ופייסה אותו בדבריה והאכליתו והשקתו והלך ושכב במטתו עד למחר, ולמחר בא לפני רבו א"ל רבו עשית ככל אשר צויתיך א"ל כן וסיפר לו כל הענין, א"ל הזהר שתעשה עד תשעה לילות, וכן עשה ולאחר תשעה לילות א"ל רבו לך שכוב הלילה במטתה א"ל איך אעשה זאת ושמע דודי והרגני, א"ל רבו עשה כאשר אני מצוה אותך ואל תניח, הלך הבחור ושכב עמה במיטתה ונטל חרב ושם ביניהם וישכבו יחד וישנו עד הבקר, ויקם דודו וילך דרך החצר לעשות צרכיו וימצאם שוכבים יחד והחרב ביניהם והם ישנים ונטל טליתו ופירס עליהם ואמר יהי

dit-elle, qu'as-tu, raconte-moi ce que tu as (*sic*) ; as-tu besoin de quelque chose, dis ce que tu demandes ; pourquoi pleures-tu ? » Mais il ne voulut pas le lui dire, tant il était honteux. Comme elle insistait pour le savoir, il finit par lui révéler tout, le serment qu'il avait fait à son maître et l'ordre qu'il avait reçu de lui. « Mon ami, mon chéri, lui dit-elle, ne pleure pas pour cela. » Et elle l'embrassa, le baisa sur la bouche nombre de fois et lui dit : « Mon parent, ne sois pas honteux devant moi, car je t'aime passionnément d'un violent amour ; tu es mon frère et ma chair (Gen., XXIX, 15), et mon père te chérit comme la prunelle de ses yeux. » Elle lui parla au cœur (Gen., X, 21), l'apaisa et lui servit à manger et à boire. Il alla se coucher ensuite, et il dormit jusqu'au matin.

Le matin, dès qu'il fut arrivé, son maître lui dit : « As-tu fais tout ce que je t'avais recommandé ? — Oui. » Et il lui raconta toute l'histoire. « Continue pendant neuf nuits », lui dit son maître. Pendant neuf nuits il se comporta ainsi. Ensuite, son maître lui dit : « Cette nuit il faudra coucher dans son lit. — Comment ferais-je pareille chose ? Mon oncle l'apprendrait et me tuerait. — Fais comme je te l'ordonne, de tout point. » Le jeune homme alla et coucha avec elle dans son lit ; mais il avait pris une épée et l'avait mise entre eux deux. Ils dormirent ensemble jusqu'au matin.

L'oncle, s'étant levé et ayant traversé la cour pour satisfaire à un besoin, les trouva couchés ensemble, une épée entre eux, et endormis. Il prit son châle et l'étendit sur eux. Il s'écria : « Qu'il soit agréable devant le Dieu d'Israël que votre couche soit intacte et que rien de mal ne soit fait par vous ! » Il alla dans la cour, revint dans

רצון מלפני אלהי ישראל שתהא מישתכם שלמה שלא ימצא מכם פסול, הלך לחצר ושב לחדרו וספר לאשתו והיא היתה צרת עין על אותו יצחק כי אינה אוהבת אותו ותאמר הכזונה יעשה את בתינו אמר לה אם היה בדעתו לפגום אותה לא היה שם חרב ביניהם אלא לא עשה כי אם באהבתם זה את זה, והיה בדעת אשתו ליתן בתה לאחיה והוא עם הארץ ואינו יודע ללמוד וכשנערו משנתם וראה יצחק טלית דודו פרוס עליהם בכה ואמר ואני אנה אני בא כי דודי היה (sic) כאן וראה אותנו ואמר אוי לי אוי לי אנה מפניו אברח כי הוא יהרוג אותי מוטב לי לילך לטבוע עצמי בנהר ולא יודע לשום אדם מלהמתין ביאת דודי כי לא הלך כי אם להביא עמו שום חרב להורגינו וזה החרב לא ראה אותו, מה עשה הלבישו(!) וקם ממיטתו וכשהיה לבוש רצה לטבוע עצמו בנהר וכשהיה רץ אל הנהר פגעה בו אמו ואמרה לו בני לאיזה מקום אתה הולך כל כך במהירות, אמר לה אמי בבקשה ממך הניחני אמרה לו לא אניחך עד שתאמר לי להיכן תלך, עמד וסיפר לו כל המעשה, אמרה לו בני אל תתעצב בלבך ואל תתן דאגה ללבך כי בעזרת הצור אצילך ולך עמי ואטמין אותך עד שאדע דעת דודך מה חשב לעשות ועד שוב חמתו ושכח את אשר עשית לו, הלך עם אמו ועשה כל אשר צותה עליו והטמינה אותו, ואחר כך הלכה אמו אל

sa chambre et raconta tout à sa femme. Or, celle-ci était dure pour cet Isaac, qu'elle n'aimait pas ; aussi s'écria-t-elle : « Agirait-on avec notre fille comme avec une mauvaise femme ? » (Gen., XXXIV, 31). Son mari lui répondit : « S'il avait eu l'intention de mal faire, il n'aurait pas mis une épée entre eux. Il n'a fait cela que parce qu'ils s'aiment. »

Mais la femme voulait marier sa fille à son frère, qui était un ignorant, incapable d'étudier.

Lorsque les jeunes gens se réveillèrent et qu'Isaac vit le châle de son oncle étendu sur lui, il se mit à pleurer en disant : « Où irai-je, car mon oncle était ici et il nous a vus. Malheur à moi, malheur à moi, où fuirai-je devant lui (Ps., CXXXIX, 7), car il me tuera. Mieux vaut me jeter dans la rivière, pour que personne ne le sache, que d'attendre l'arrivée de mon oncle, car il n'est parti que pour aller chercher une épée, afin de me tuer ; il n'a pas vu cette épée. »

Que fit-il ? Il s'habilla, se leva de son lit et, lorsqu'il fut vêtu, il voulut aller se jeter dans la rivière. Comme il y courait, sa mère le rencontra et lui dit : « Mon fils, où vas-tu si vite ? — Je t'en prie, laisse-moi. — Je ne te laisserai pas que tu ne m'aies dit où tu vas. » Il lui raconta alors l'histoire. « Mon fils, lui dit-elle, ne t'afflige pas et ne te mets pas d'inquiétude au cœur, car, avec l'aide de Dieu, je te sauverai. Viens avec moi, je te cacherai jusqu'à ce que je connaisse les intentions de ton oncle, et jusqu'à ce que sa colère soit passée et qu'il ait oublié ce que tu lui as fait. »

Il alla avec sa mère, fit tout ce qu'elle lui prescrivit et se cacha. Puis elle alla chez l'oncle, qu'elle trouva assis. « Mon seigneur, lui

בית דודו ומצאה שם דודו יושב אמרה לו אדוני היכן יצחק בני אמר לה יהי מכירו ברוך וישמרהו מכל רע לא ידעתי היכן הוא אמר לה מה היום מיומים שבאת אלי לשאול לו ידעת ממנו שום דבר הגידי לי אמרה לו לאו, מיד הבינה האשה שאין בדעתו עליו וכי הוא אוהב אותו כלבו הוציאה אותו והלך לבית דודו ולא שמע קול נוגש ומדבר אליו כי אם טוב. מה עשתה אמו הלכה לבית הרב וסיפרה לו כל המאורע, ואמר לה בתי ידעתי כי ממני היתה הדבר ולכבוד שמים נתכוונתי, והמתיני ואדבר אל דודו אולי יתן לו בתו, חזרה לביתה והוא שלח אחרי דודו ובא אליו ואמר לו מפני מה אין אתה משיא את בתך כי היא גדולה מאד ועומדת על פרקה, א"ל ידעתי כי היא ראויה לנשא אבל לא ידעתי למי אתן אותה, א"ל הרב למי אתה רוצה ליתן אותה כי אם ליצחק נכדך (sic) כי הוא טוב תואר ויפה מראה ותלמיד חכם ועניו ושפל רוח וביישן וחכם ונבון אין כמוהו וטוב תתן אותה לו מתתן אותה לאיש אחר, א"ל ידעתי כי כל זה(!) הדברים אמיתים ונכוחים וכל המעלות האילו נתקיימו בו כי הוא נחמד ונעים ואהוב מאד בעיני אבל אשתי אינה רוצה ליתננה כי אם לאחיה א"ל הרב אחיה עם הארץ ואינו יודע כלום ללמוד וזה תלמיד חכם אין בכל הישיבה סבר כמוהו, א"ל אם רצונך תשגר אחר אשתי ונדעה

dit-elle, où est Isaac mon fils ? — Que celui qui le connaît soit béni (Ruth, II, 19) et qu'il le garde de tout malheur, je ne sais pas où il est. Qu'y a-t il donc de particulier aujourd'hui que tu sois venue m'adresser cette question ? Sais-tu quelque chose de lui, révèle-le-moi. — Non ». Aussitôt la femme comprit qu'il n'avait pas de mauvaises intentions contre son fils et qu'il l'aimait comme son cœur. Elle le fit sortir, et le jeune homme revint chez son oncle. Il n'entendit aucune parole malveillante, mais, au contraire, du bien.

Que fit la mère ? Elle alla chez le rabbin et lui raconta tout ce qui s'était passé. « Je le savais, lui dit-il, car c'est moi qui ai été l'instigateur de tout cela, et je l'ai fait pour la gloire de Dieu. Attends, je parlerai à son oncle et peut-être lui donnera-t-il sa fille. »

Elle revint chez elle, et lui, il fit appeler l'oncle. Celui-ci se rendit chez le rabbin, qui lui dit : « Pourquoi ne maries-tu pas ta fille ; la voilà très grande et d'âge à se marier ? — Je sais qu'elle est bonne à marier, mais je ne sais à qui la donner. — A qui voudrais-tu la donner, sinon à Isaac, ton neveu ? C'est un beau garçon, de belle figure, un talmudiste, modeste, humble, discret, et cependant il n'a pas de rival en science et en intelligence. Mieux vaut la lui donner que la donner à un autre (Gen., XXIX, 19). — Je sais que tout cela est vrai et exact, qu'il a toutes ces qualités, qu'il est agréable, excellent, et je l'aime beaucoup ; mais ma femme ne veut pas lui donner sa fille, elle veut pour gendre son frère. — Mais son frère est un ignorant, qui ne sait pas étudier, tandis que celui-ci est un talmudiste, et il n'y a pas à l'école, de dialecticien comme lui ! — Si tu veux, mande ma femme, que nous sachions ses intentions en cette affaire. »

מה יש בלבה לעשות מזה העניין, שיגד אחריה ובאה לפני הרב
ושאלה לו לשלום ואמר לה הרב ברוכה את בתי לי"י ואמר לה הדברים
האולו, ואמרה כי אין בדעתה ליתן לבתו כי אם אחי א"ל הרב אחיך
עם הארץ הוא והוא אינו יודע כלום ללמוד וזה חכם מחוכם בתורה,
וטוב תתך אותה אל יצחק נכדך מתתך אותה לאיש אחר, אמרה לו אם
כן הוא ילך יצחק ואחי לסחורה ואתן לכל אחד מהם מאה דינרים
ואיזה מהם שירויח יותר בזה השנה לסוף שנה זו אתן לו בתי ועונה
הרב ובעלה טוב הדבר אשר דברת, נפרדו מאת פני הרב והלכו לביתם
ויתנו לכל אחד ואחד מאה דינרים והלך כל אחד לדרכו, יצחק הלך
למדינת הים ונכנס בספינה אחת לעבור הימה, וכשהיתה בתוך הים
באה רוח סערה גדולה בים מפרק הרים ומשבר סלעים וישבר
האניה ויטבעו כל האנשים אשר בתוך הספינה ונעשה לו נס ומצא
קרש אחד מן הספינה ורכב עליו עד שבא לאי אחד אחת מאיי הים
וישב שם וירעב מאד לאכול כי כבר עברו שלשה ימים שלא אכל
ולא שתה ולא היה שום דבר לאכול, מה עשה הלך ולקט עשבים
ואכלם כיון שאכל אותם צבה בטנו ונפחו זרועיו וירכיו וראשו וכל גופו
היה נפוח מאד ונפלו ציפורני ידיו ורגליו ושערות ראשו בכה בכיה
גדולה ומרה, וישא עיניו וירא עשב אחד גדל בצדו שם הקב"ה

Il la fit appeler, et elle vint devant le rabbin, qu'elle salua : « Bénie sois-tu par l'Eternel, ma fille », lui dit-il, et il lui rapporta l'entretien qu'il avait eu avec son mari. « Oui, mais j'ai l'intention de donner ma fille à mon frère. — Ton frère n'est qu'un ignorant, qui ne sait rien apprendre, tandis que l'autre est très savant dans la Loi. Mieux vaut la faire épouser à Isaac, ton neveu, qu'à un autre homme. — S'il en est ainsi, que lui et mon frère partent pour commercer ; je donnerai à chacun d'eux cent deniers, et celui qui aura gagné le plus cette année, à la fin de l'année aura ma fille. — Très bien », lui répondirent le rabbin et son mari.

Ils prirent congé du rabbin et revinrent chez eux ; ils donnèrent aux deux rivaux cent deniers, et chacun prit son chemin.

Isaac, pour aller en pays d'outre-mer, monta sur un vaisseau. En mer, une tempête violente, brisant les montagnes et détruisant les rochers (I Rois, XIX, 11), se mit à souffler, le navire se fendit et tous les passagers se noyèrent. Par miracle, il trouva une poutre du navire, il l'enfourcha et arriva ainsi dans une île. Il y débarqua, mais il était affamé, car il n'avait ni mangé ni bu depuis trois jours, et il n'avait rien à manger. Que fit-il ? Il alla cueillir des herbes et les mangea. Aussitôt son ventre enfla, ses bras, ses cuisses, sa tête, tout son corps se gonfla, les ongles des mains et des pieds, ses cheveux tombèrent, et il se mit à pousser des gémissements. Levant les yeux, il aperçut une herbe qui avait poussé près de lui. Dieu lui inspira la pensée d'en manger. Il étendit la main, prit de cette herbe et en mangea. Aussitôt sa chair redevint comme celle d'un jeune homme, et il fut guéri. Puis il se nourrit de cette herbe tout le temps qu'il resta

בלבו לאכול ממנו והושיט ידו ולקח מאותו עשב ואכל ומיד שבה בשרו כבשר נער קטן ונתרפא ומאותו עשב היה ניזון כל זמן(...) שם, לאחר שתי שבועות ראה ספינה אחת באה וקרא אל רב החובל וא"ל הניחני ואכנס בתוך ספינתך ואלך עמך לאיזה מקום שתלכו, ואני אתן שכרך כי אני רופא טוב ומומחה לרפא כל נגע ומחלה א"ל בוא ברוך י"י מה טיבך בכאן והיאך באתה הנה סיפר לו כל המעשה ולקח מן השני מיני עשבים הרבה מאד משאוי לשני חמורים ונכנס בספינה והלכו יחד והוליכם הרוח אל עיר אחת שהיו רוב אנשי העיר מצורעים וגם המלך היה מצורע, בא אל המלך וישתחו לאפיו ארצה ויאמר לו מי אתה א"ל אדוני רופא אחד אני, ויודע אני לרפא אותך מצערתך א"ל המלך אם תוכל לרפא אותי אתן לך חצי מלכותי, נתן לו לאכול מן אותו עשב לצבות בטנו ואכל ממנו וצבה בטנו ונפח כל גופו ואחר כך נתן לו מן העשב האחרת ונתרפא כל בשרו ולא היה בו בכל גופו לא פגע וחבורה ולא כל מום רע ושבה בשרו כבשר נער קטן והיה בריא וקל וגיבור מאד, עמד המלך ונפל לפני רגליו וא"ל אתה החייתני הנה מלכותי לפניך קח החצי ממנו ויהיה לך במתנה ובכל אוצרותי תלך ותקח כל מה שתרצה

en cet endroit. Au bout de deux semaines, il aperçut un navire qui arrivait. Il appela le capitaine et lui dit : « Permets-moi d'entrer dans ton navire, j'irai partout où vous irez; je te récompenserai, car je suis un excellent médecin qui guérit toutes les maladies. — Viens, béni de l'Eternel. Que fais-tu ici et comment y as-tu arrivé? » Il lui raconta alors toute son histoire.

Il prit des deux espèces d'herbes en quantité considérable, la charge de deux ânes, et il entra dans le navire.

Le vent les conduisit dans une ville dont tous les habitants étaient lépreux, même le roi. Isaac se présenta au roi, se prosterna à terre devant lui. « Qui es-tu, lui demanda le roi? — Un médecin, et je saurai te guérir de ta lèpre. — Si tu peux me guérir, je te donnerai la moitié de mon royaume. » Il lui fit prendre de cette herbe pour lui faire enfler le ventre. Son ventre enfla, en effet, et tout son corps se gonfla. Puis il lui donna de l'autre herbe, et toute sa chair fut guérie; il n'avait plus sur tout le corps ni plaie, ni marque ; sa chair redevint comme celle d'un jeune homme. Il était bien portant, léger et extrêmement vigoureux. Le roi se jeta à ses pieds, lui disant : « Tu m'as ressuscité, mon royaume est devant toi, prends-en la moitié, je t'en fais cadeau ; visite tous mes trésors et empare-toi de tout ce que tu veux, tout est à toi. Tu seras préposé à ma maison, tout mon peuple t'obéira, j'élèverai seulement le trône au-dessus de toi (Gen., XLI, 46). — Je ne veux rien de ton royaume, je désire seulement une ville qui appartient à une province de ton frère. Tu lui donneras en échange de cette cité une autre ville de ton royaume. Je serai le chef de cette ville et les habitants me serviront et me paieront des impôts. — Qu'il soit fait comme tu l'as dit ! »

כי הכל שלך ואתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי רק הכסא אגדל ממך ויען יצחק ויאמר איני רוצה מכל מלכותך מאומה כי אם עיר אחת שיש באותה מדינת פלוני אחיך ותתן לו בחילוף אותה עיר עיר אחרת במלכותך ואני אהיה שליט ומושל מאותה (sic) עיר והאנשים אשר בתוכה יהיה(?) למס ויעבדוני א״ל המלך כן יעשה כאשר דברת ויצו המלך ויכתב ספרים אל אחיו לעשות כל רצון זה האיש אשר יבקש ממנו ויבחר במלכותו איזה עיר שירצה בחילוף אותה עיר ויכתב ויחתום בטבעת המלך וידפא כל החולים וכל המצורעים אשר היו באותה עיר ויתן לו המלך כסף וזהב לרוב ואבנים טובות ומרגליות ועבדים ושפחות ואתונות וגמלים טעונים ממון כבד וישלח אותו אל אחיו לעשות חפצו ויבא אליו ויאמר לו אדוני כדברים האלה שלח אליך המלך לאמר והנה הספרים חתומים מטבעתו, כיון ששמע כך שנתרפא המלך אחיו שמח שמחה גדולה ועשה לו משתה גדול ונתן לו כסף וזהב לרוב והשליטו באותה עיר שהיה אביו ואמו ודודו בה ונעשה שר ושליט מאותה (sic) עיר ובא בתוך העיר ברכב גדול במקנה בכסף ובזהב, והלך ופנה (sic) בתוך המגדל הזא וכל אוצרותיו ועבדיו ופרשיו וכל חילו, ואותו היום נשלמה השנה והכינו כל צרכי החופה ליתן הנערה אל אחי אמה, כיון שראו שלא בא יצחק וזה בא רצו ליתן לו הנערה והכינו הכל לבא ולקדש אותה,

Le roi fit écrire à son frère d'exécuter ce que demanderait cet homme, et de choisir dans son royaume la ville qu'il voudrait en échange de cette ville. Il scella la lettre du cachet du roi (Esther, VIII, 10).

Isaac guérit tous les malades et lépreux qu'il y avait dans la ville, et le roi lui donna de l'argent et de l'or en abondance, des pierres précieuses, des perles, des serviteurs, des servantes, des ânesses, des chameaux chargés de beaucoup d'argent. Puis il l'envoya à son frère pour qu'il exauçât son désir.

Isaac arriva chez lui et lui dit : « Sire, voilà ce que le roi t'envoie dire et voici les lettres scellées de son sceau ». En apprenant que le roi avait été guéri, son frère se réjouit extrêmement et fit à Isaac un grand festin ; il lui donna de l'argent et de l'or en abondance et le pouvoir sur la ville où son père, sa mère et son oncle demeuraient. Il devint le chef et le prince de cette ville, et il y entra avec une grande cavalerie, des troupeaux, de l'argent et de l'or.

Il alla et disposa dans cette tour, lui, ses trésors, ses serviteurs, ses cavaliers et toute son armée.

Or, ce jour-là finissait l'année. On fit tous les préparatifs de la noce pour le mariage de la jeune fille avec son oncle. Voyant qu'Isaac n'était pas revenu, tandis que l'autre l'avait fait, on résolut de lui donner la jeune fille. On prépara donc tout pour qu'il l'épousât.

Les Juifs voyant qu'ils avaient un nouveau seigneur, le craignant fort, ne voulurent pas procéder au mariage sans sa permission. La

וכיון שראו היהודים שהיה להם שלטון חדש עליהם פחדו ורעדו ממנו מאד ולא רצו להכניסה לחופה בלא רשות השלטון, עמדה אמה והלכה אל השלטון ויכירה יצחק והיא לא הכירה אותו ותדבר לפניו ותשתחו לאפיה ארצה ותאמר לפניו אדוני ברוך בואך ויגדל המקום שלותך ויאריך ימיך במלכותך הנה יש לי בת אחת גדולה והגיע זמנה ליכנס לחופה וכל צרכי הסעודה מוכנים תן לנו רשות להכניסה לחופה וכל זה עשתה כדי למהר הקידושין כי היה לה פחד שמא יבא יצחק ענה לו השלטון ואמר אני רוצה להיות שם כשיקדש האיש בתך ואראה היאך אתם מקדשין נשותיכם, אמרה לו לחייך ולשלותך, הלכה לביתה וקשטה ופירכסה בתה והכניסה לבית הנישואין ובאו כל היהודים שם לנהוג כבוד לחתן ולכלה ושלחו אחר השלטון ובא שם וכשרצה האיש לקדש הנערה געו בו השלטון ואמר אין לך דין לקדש אותה כי לי משפט הקידושין כי אני יצחק וזה אבי וזה אמי וזה דודי וכן היתה התנאי בינינו וסיפר להם ובפניהם כל התנאים שהיו ביניהם ואמרו כולם אמת ונכון הדבר כי לך המשפט לקדש ולך וקדש אותה וזכי במקחך, והלך וקדש אותה והכניסה לחופה וישמחו כולם אביו ואמו וכל הקהל שמחה גדולה ויספר לאבו ולאמו ולדודו כל הקורות אותו לאמר (*sic*) והוא היה עשיר גדול ושר ושליט בכל הארץ ויחי האיש ימים רבים וצדיק וחסיד

mère alla donc le trouver : Isaac la reconnut, tandis qu'elle ne le reconnaissait pas (Gen., XLII, 8). Elle se jeta à ses pieds et dit : « Sire, que bénie sois ta venue, que Dieu augmente ta prospérité et prolonge tes jours sur ton trône. Voici, j'ai une fille déjà grande, qui est sur le point de se marier, les préparatifs de la noce sont faits, donne-nous la permission de la marier. » Elle agissait ainsi pour hâter la noce, car elle craignait le retour d'Isaac. Le prince lui répondit : « Je désire être présent quand cet homme épousera ta fille et voir comment vous vous mariez ». Elle dit : « Par ta vie et ton repos ! »

Elle revint chez elle, attifa et orna sa fille, et la fit entrer dans la maison de la noce.

Là vinrent tous les Juifs pour faire leurs honneurs au fiancé et à la fiancée, puis il mandèrent le prince, qui arriva.

L'homme allait épouser la jeune fille, quand le prince s'écria, en colère : « Tu n'as pas le droit de l'épouser, c'est à moi que revient ce privilège, car je suis Isaac, et voici mon père, ma mère et mon oncle ; telle était la convention faite entre nous ». Et il se mit à énumérer les conditions qu'ils avaient conclues ensemble. Tout le monde s'écria : « C'est vrai, c'est toi qui as le droit de l'épouser, épouse-la et jouis de ton bien ».

Il se fiança à elle, puis la conduisit sous le dais nuptial, à la grande oie de tout le monde, de son père, de sa mère, et de toute la communauté.

Il raconta à sa famille toutes ses aventures. Il était riche, puissant, prince et maître dans tout le pays. Il vécut longtemps et resta juste

היה כל ימיו ויולד בנים ובנות וכאשר היה לו כן יהיה לנו אמן.

XI.

f° 338 *b*

מעשה באדם אחד שהיה עשיר גדול והיה לו אשה יפה מאד והיה אוהב אותה ביותר והיה בחצירו ארבע חומות גבוהות ובצורות מאד והיה בו פתח פתוח לחצירו ובתוך אותן החומות יש מנהג כל הנכנס לא יצא ולא יחזור לביתו ושעירים ירקדו שם ויש אומרים ששם פתחו של גהינם והיה האיש רע ובליעל מאד ואשתו רשעה ובנים לא היו להם והיא היתה מתאוה תמיד לבא עד אותו פתח ולראות מה שבתוכו ובעלה ממאן אותה תמיד ושומר לפי שיודע שדעתה לשם, פעם אחת היה צריך המלך לאותו איש ולשלח אחריו וציוה האיש לאשר על ביתו להיות עמה ולילך אחריה בכל מקום שתלך, הלך האיש אל המלך כאשר שלח אחריו ושהיו שם ובין כך באה האשה ואמרה לאשר על ביתה שמעני ועשה רצוני והניחני

et pieux toute sa vie. Il eut des fils et des filles. Puissions-nous avoir le même sort ! Amen.

XI.

Un homme, très riche, était marié à une femme extrêmement belle, qu'il aimait passionnément. Sa cour était fermée par quatre murailles hautes et fortifiées. Une porte donnait accès à la cour. Quiconque entrait dans cette forteresse n'en pouvait plus sortir pour revenir chez lui : là s'ébattaient les démons, ou, d'après d'autres, là était la porte de la Géhenne. Or, cet homme était très méchant ainsi que sa femme, et ils n'avaient pas d'enfants. La femme brûlait constamment de l'envie d'entrer par cette porte pour voir ce qu'il y avait derrière, mais son mari l'en empêchait et la surveillait, connaissant ses intentions. Une fois que le roi, ayant besoin de cet homme, l'avait mandé près de lui, il commanda à son intendant de ne pas quitter sa femme et de la suivre partout où elle irait. Puis il se rendit chez le roi, comme il lui avait été enjoint, et demeura près de lui quelque temps. Cependant la femme insistait auprès de l'intendant, lui disant : « Ecoute-moi, fais ce que je demande et laisse-moi entrer par cette porte. Je te donnerai tout ce que tu voudras ; si tu exauces ma prière, sache que je te comblerai de bienfaits. — Je t'en prie, ma maîtresse, répondit-il, ne fais pas cela et ne cours pas volontairement à ta perte, inutilement ; mon maître m'a ordonné de te

לילך בפני הפתח ואני אתן לך כל מה שתרצה כי ידעת(ו) אם תעשה
לי מה שאני מבקשת ממך כי היטב אטיב עמך אמר לה אל נא
תעשי זאת ואל תפסידי ותאבדי עצמך בחנם ואדוני צוה אותי לאמר
לשמורך כבבת עינו כי נפלאת אהבתך עליו ומאד נעמת לו ואל תעשי
הרעה הגדולה הזאת ולא תורד(!) שיבתו ברעה שאולה, אמרה לו
חייך שלא אלך אלא כנגד הפתח מרחוק כמטחוי קשת, והוא לא
רצה לתת לה רשות, ויהי היא מתאמצת ללכת מאד עד שהלכה
לחצר בעל כרחו ולא בטובו, ואין איש אתם בבית, צעק האיש בקול
גדול ויכפוק כפיו ויצטער האיש מאד וירץ אחריה והיא הלכה עד
לפני הפתח, וכיון שבאת שמה הושיט אחד מבפנים את ידו ומשכה
אליו לפנים והדלת סגר אחריה, אמר האיש ואני אנה אני בא מן
הצרה אשר ימצא את אדוני הלך האיש והטמינו (*sic*) בחדר, והיה שם
עד בא אדונו אל ביתו, וכיון שבא ולא ראה את אשתו ואת עבדו נפל
לאפיו ארצה ויתפעם רוחו ויתעלף, ובאו כל שכניו לנחמו וימאן
להתנחם ויאמר כי ארד אל אשתי אבל שאולה ויבך אותה בכי גדול
הלך ונשפש בכל ביתו ולא מצא עד שבא לחדר משכבו ושמע שם
גונח ומתאנח, ויאמר מי אתה האתה זה פלוני עבדי אשר שמעתי
גונח א"ל אני עבדך המחוייב לך ויבא אליו ויפל לפניו ויבך ויתחנן

garder comme la prunelle de ses yeux (ou plutôt : de mes yeux), car il a pour toi un amour indicible et tu lui es extrêmement chère. Ne commets pas un si grand mal et ne fais pas descendre sa vieillesse dans le malheur, dans la tombe (Genèse, XLII, 38). — Par ta vie, répliqua-t-elle, je n'irai que devant la porte, à une distance d'une portée d'arc. » Mais il refusa de lui accorder l'autorisation. Toutefois, comme elle s'obstinait, elle réussit à aller dans la cour malgré lui et sans son assentiment. Il n'y avait alors personne avec eux dans la maison (Gen., XXXIX, 11). L'homme poussa un grand cri, se frappa les mains, s'affligea beaucoup et courut à sa poursuite, mais elle était déjà devant la porte. Là, quelqu'un du dedans lui tendit la main, l'attira à lui à l'intérieur et ferma la porte sur elle (Gen., XIX, 6). L'homme s'écria : « Et moi, où irai-je (Gen., XXXVII, 30) devant le malheur de mon maître ? » Il alla se cacher dans une chambre et y resta jusqu'au retour de son maître. Celui-ci, ne voyant pas sa femme, ni son serviteur, tomba à la renverse ; il en eut l'esprit troublé et s'évanouit. Tous ses voisins vinrent pour le consoler, mais il refusa les consolations, disant : « Je descendrai dans le scheol vers ma femme dans le deuil (*ibid.*, 35) ». Et il la pleura là grands sanglots.

Il alla à sa recherche dans toute sa maison, sans succès, jusqu'à ce qu'il arrivât à sa chambre à coucher. Là il entendit des plaintes et des gémissements. « Qui es-tu, es-tu mon serviteur que j'entends gémir ? » — « C'est moi, ton serviteur, coupable envers toi. » Et il s'approcha, se jeta à ses pieds en pleurant et en suppliant. « Où est ma femme ? » Il lui raconta toute l'histoire. « Je jure, s'écria le maître,

לו א"ל היכן אשתי עמך וסיפר לו כל המעשה א"ל בשבועה לא אשב ולא אשקוט ולא אנוח עד שאדע היכן היא ובאיזה מקום היא ומה היא עושה ואם אוכל להיות עמה, מה עשה נתן כל אשר לו לקרוביו והלך לו בשבי[1] עד שנכנס בתוך יער גדול והלך בתוכו מהלך ששה ימים ופגע באיש אחד גדול מאד בקומה ושחור ומכוער ביותר נתן לו שלום והחזיר לו שלום ויחרד האיש ויפחד מאד ממנו כי לא ראה מעולם כמוהו א"ל האיש הגדול ידעתי מה אתה מבקש את אשתך אתה מבקש לראות אם תרצה לבא עמי[2] אראך את מקומה ואתה תדבר אליה א"ל בשביל כל אוצרות המלך אם הוא רוצה ליתנם לי לא הייתי רוצה לילך עמך, א"ל האיש הגדול יש בביתך שום אדם שאתה בוטח בו א"ל הן א"ל הוליכהו אלי היום שמונה ימים ותמצא אותי הנה, נפטר ממנו והלך לו ובא לביתו ונתקבצו כל אהוביו אליו ושאלו לו אם מצא או שמע שום דבר מאשתו, אמר להם הן, מי יש בכם שום אדם שרוצה לעשות מה שאצונו, אם עשיתי שום טובה שבעולם לשום אדם מכם, עתה בא העת והגיע הזמן שיכול לגמול לי כל מה שעשיתי לו כל ימיי בא אחד מנעריו ואמר אדוני אתה גדלתני ורוממתני מנעורי ועד עתה תגזור עלי כל רצונך ואקיים כל מצותך, ואהיה זהיר ונזהר לכל אשר תצונו, א"ל בך חפצתי כי

de ne pas m'arrêter ni d'avoir de repos que je ne sache où elle est, ce qu'elle fait, et si je peux être avec elle ! »

Que fit-il ? Il distribua toute sa fortune à ses proches, s'en alla et arriva à une grande forêt. Il y marcha pendant six jours et finit par rencontrer un homme de très grande taille, noir et laid extrêmement. Il le salua, et l'autre lui rendit son salut. Mais notre homme tremblait et avait une grande peur de lui, car il n'avait jamais vu quelqu'un de pareil. Le géant lui dit : « Je sais ce que tu cherches ; tu cherches ta femme pour voir si elle veut venir avec toi. Je vais te montrer où elle est et tu lui parleras. — Pour tous les trésors du roi, s'il me les offrait, je ne voudrais pas t'accompagner. » Le géant répliqua : « As-tu chez toi quelqu'un en qui tu as confiance ? — Oui. — Amène-le moi d'aujourd'hui en huit, tu me trouveras ici. »

L'homme prit congé de lui et revint chez lui. Ses amis vinrent s'assembler près de lui en lui demandant s'il avait trouvé ou entendu quelque renseignement sur sa femme. « Oui, répondit-il. Y a-t-il parmi vous un homme qui veuille faire ce que je lui enjoindrai? Si j'ai fait quelque bien au monde, à quelqu'un d'entre vous, voici l'instant et le moment de me rendre tout ce que j'ai fait pour lui toute ma vie (*sic*). » Vint un de ses jeunes gens qui lui dit : « Mon maître, tu m'as élevé depuis mon enfance jusqu'aujourd'hui, ordonne et j'obéirai à tes commandements, et je m'acquitterai avec zèle et empressement de ma commission. — C'est toi que je choisis, car je t'ai

[1] Est ce בשביל « en route » ou בשבי « en captivité » ?

[2] Probablement un bourdon : עמך בא עמי.

מצאתיך נאמן ונעים מאד ובך אני בוטח בא עמי ועשה כל אשר אצוך, וילכו שניהם יחדיו ויבאו ביער עד מקום אשר היה שם בתהילה וימצא שם האיש הגדול וירא הנער אותו ויפחד ממנו מאד, א"ל רבו בני צריך אתה לילך עם זה האיש והוא יוליכך למקום אשתי ואתה תדבר אליה ואם תוכל להבריאה עמך אתן לך ממון כבד ותהיה יורש מכל (*sic*) אשר לי א"ל כן אעשה כאשר דברת הלך עמו והוליכו לתוך גהינם וראה שם הרבה בני אדם שהיה מכיר סובלים דינם בגהינם, ואדונו חזר לביתו א"ל הנער חראני את אשת אדוני הוליכו לחדר אחד וכמדומה לו שהיה כל החדר הקירות והגג מצפה זהב מופז והרצפה מאבנים טובות אדומות ומתלהבות וראה אשת אדונו יושבת בקתדרא של זהב ומלובשת בגדי זהב וכל סביבותיה זהב כמדומה לו והיה בפניה שולחן של זהב ערוך וכל מיני מאכלה אדומים ויש לה שמשים הרבה יש מהם חותכים לפניה מאכלה, ויש מהם מוזגין לו מיין לבן בתוך כוס של זהב, כיון שראה אותה נפל לאפיו ארצה, ואמר לה ברוך שחלק מכבודו לבריות בשר ודם שלא ראיתי מעולם שום מלכה מכובדת כל כך כאשר אני רואה שמכבדין אותך, ואדוני מצטער עבורך ואינו אוכל כל הימים הוא מתענה והוא שלחני אחריך שתבואי אליו אם תוכלי, אמרה לו אדוני שמעני כל מה שאתה רואה

trouvé fidèle et bon, et j'ai confiance en toi. Viens avec moi et fais tout ce que je te prescrirai. »

Ils partirent ensemble et arrivèrent dans la forêt à l'endroit indiqué et y ils trouvèrent le géant. Le jeune homme, à sa vue, fut extrêmement effrayé. Son maître lui dit : « Mon fils, il faut que tu ailles avec cet homme, il te conduira au lieu de résidence de ma femme. Tu lui parleras, et si tu peux l'emmener, je te donnerai une grande fortune et tu hériteras de tout ce que je possède. — Ainsi ferai-je comme tu l'as dit. » Il alla avec lui (le géant), et celui-ci le conduisit dans la Géhenne. Il y vit quantité de gens de sa connaissance qui subissaient leur châtiment dans la Géhenne. (Quant à son maître, il était retourné chez lui). Le jeune homme dit au géant : « Montre-moi la femme de mon maître ». Il l'emmena dans une pièce, et le jeune homme vit que toute la pièce, murs, plafonds, était revêtue d'or fin, que le plancher était de pierres précieuses, rouges et brillantes. Il aperçut la femme de son maître assise sur une chaise d'or, habillée de vêtements d'or, tout environnée d'or ; devant elle une table dressée en or ; toutes les variétés de ses mets étaient rouges ; elle avait des serviteurs en grand nombre, les uns lui coupaient sa nourriture, les autres lui versaient du vin blanc dans un verre d'or. A cette vue, il tomba la face contre terre et lui dit : « Béni Celui qui a distribué sa gloire aux créatures humaines, car je n'ai jamais vu une reine à laquelle on ait rendu tant d'honneurs. Mon maître est en peine à ton sujet, il ne mange plus, jeûne tous les jours, et il m'a envoyé à ta recherche pour que tu reviennes, si tu le peux. — Mon seigneur, répondit-elle, écoute-moi : tout ce que tu vois autour

סביבותיי אש בוערה החדר הזה והשולחן וכל מה שאני מלובשת
וקתדרא שאני יושבת בה וכל מה שאני אוכלת אש הוא עד אבדון
תאכל גופי ובשרי, והיין הוא אבר מהותך שאני שותה כל שעה ושעה
ואילו היה כל העולם כולו שלי הייתי נותן אותו ברצון לצאת שעה
אחת לחוץ לקרר אותי שאני שורפת נשמתי וגופי (*sic*) וכך תאמר אל
אדוני ותאמר לו שכל פושעי ישראל בגופן כן הם בגהינם ותאמר לו
שיעשה תשובה מן מעשיו הרעים כי גדול כח התשובה, אמר לה
ובאיזה עון יש לך כל הדין הקשה הזה, אמרה לו מפני הרבה רעות
ועונות שעשיתי כי ניאפתי לאיש אחד והולדתי שבת ונדה הייתי
שוכבת עם בעלי ועל עניים ויתומים לא ריחמתי, וכזאת וכזאת
עשיתי, אמר לה היש יכולת לשום אדם לפדותך מן הדין הזה אמרה
לו לא הואיל שלא היה לי בנים מעולם ואם היה לי בן אחד
מבעלי שיוכל לומר ברכו את ה' המבורך והציבור עונין ברוך
ה' המבורך לעולם ועד וקדיש כולו הייתי נפדת בסוף שנתו אמרה
לו (!) אלך ואספר כל זאת ונתנה לו טבע (!) אחת שעדיין היה באצבעה
שהוא נתן לה ואמרה לו אמור שיהא זה לו לאות שאתה אומר אמת
מכל אשר תאמר אליו, ונפטר ממנה והלך לו עם האיש שהביאו שמה
והוליכו עד המקום שלקחו ונפטר ממנו והלך לביתו, כיון שראהו אדונו

de moi est un feu dévorant ; cette chambre, cette table, ces vêtements, cette chaise sur laquelle je suis assise, tout ce que je mange est en feu, et ce feu me dévore corps et âme. Le vin est du plomb fondu qu'il faut que je boive toutes les heures. Si l'univers entier m'appartenait, je le donnerais volontiers pour sortir une heure seulement afin de me rafraîchir, car je brûle corps et âme. Ainsi diras-tu à mon maître : tous les pécheurs israélites sont ainsi traités dans la Géhenne. Tu lui diras aussi de se repentir de ses mauvaises actions, car grand est le pouvoir de la pénitence. — Et pour quel péché es-tu punie si cruellement ? — Pour beaucoup de fautes et de transgressions, car j'ai été adultère, j'ai violé le sabbat, j'ai eu des relations avec mon mari pendant les époques, je n'ai pas eu de pitié pour les pauvres et les orphelins, j'ai commis tels et tels péchés. — Est-il au pouvoir de quelqu'un de te racheter de ce supplice ? — Non, répondit-elle, car je n'ai jamais eu de fils. Si j'avais un enfant de mon mari qui pût dire en public : « Bénissez l'Eternel digne d'être béni », et que la communauté répondît : « Béni soit l'Eternel digne d'être béni éternellement », et si mon enfant récitait le Kaddisch en entier, je serais quitte à la fin de mon année. — Eh bien, j'irai raconter tout cela. » Elle lui donna une bague qu'elle avait encore au doigt et dont son mari lui avait fait présent : « Tu diras que c'est la preuve de la véracité de tout ce que tu rapportes ».

Il la quitta et s'en alla avec l'homme qui l'avait conduit et qui le ramena à l'endroit où il l'avait pris. Puis il revint chez lui. En le revoyant, son maître se réjouit fort, et lui, il raconta tout ce qu'il avait vu ; il lui montra la bague, et l'autre ajouta foi à ses paroles.

שמה שמחה גדולה וסיפר לו כל מה שראה ונתן לו האות והאמין לדבריו, מה עשה אותו האיש הלך לבית הכנסת ובקש רחמים לפני הקב"ה בבכי גדול ובשברון לב ועשה תשובה גמורה ולא זז משם עד שפרחה נשמתו יצתה בת קול ואמרה אותו האיש מזומן לחיי העולם הבא לקיים מה שנ' להנחיל אוהבי יש ואוצריתיהם אמלא.

XII.

f° 320 *a*.

מעשה בחסיד אחד שהיה עשיר וקרוב למלכות והיה לו בן אחד יפה תואר ויפה מראה וחכם ובעת פטירתו של אותו חסיד צוה לבנו שלא יצא מבית הכנסת משעה שיקום החזן להתפלל ויתחיל קדיש עד שיגמור כל תפלתו וגם אם יקום אחד לומר ברכו שלא שמע תפלה המתן אותו עד שיגמור תפלתו וכן עשיתי כל ימי והצלחתי במעשי וגם אם תעבור בעיר שיש בו בית הכנסת ותשמע החזן תכנס ואל תצא עד שיגמור החזן תפלתו, והלך אותו חסיד לבית עולמו, והבן היה מאד נחמד לכל רואיו והיה משרת לפני המלך ומוזג יין בכוס המלך והמלכה וחותך לחם ובשר לפניהם והיו אוהבים אותו ביותר ולבו לשמים וירא אותו משנה המלך ויקנא בו ויבא אל המלך

Que fit cet homme ? Il alla à la synagogue, invoqua Dieu avec de de grands sanglots et le cœur brisé ; il fit une pénitence complète et ne quitta pas ce lieu avant d'avoir rendu l'âme. Une voix céleste se fit alors entendre : « Cet homme est destiné à la vie future ». Ainsi se vérifia cette parole : « Pour faire hériter à ceux qui m'aiment les véritables biens et remplir leurs trésors ». (Prov., VII, 21.)

XII.

Un homme pieux et riche, appartenant à la Cour, avait un fils beau de figure et de taille et instruit. A sa mort, cet homme pieux recommanda à son fils de ne jamais sortir de la synagogue depuis le moment où le ministre officiant se lève pour la prière et commence le *Kaddisch* jusqu'à la fin de la prière. « Pareillement, si quelqu'un se lève afin de dire ברכו pourn'avoir pas entendu l'office, attends qu'il ait terminé sa prière. C'est ce que j'ai fait toute ma vie et j'ai réussi dans mes entreprises. De même, si tu passes dans une ville où il y a une synagogue et que tu entendes le ministre-officiant, entre et ne sors qu'après la fin de l'office. »

Cet homme pieux mourut ensuite.

Le fils était très aimé de tout le monde ; il avait une charge à la Cour ; c'est lui qui versait le vin dans la coupe du roi et de la reine,

ויאמר לו אדוני המלך עינים לך ואין אתה רואה כי זה הבחור אוהב
את המלכה ומנאפים יחד, ויגער בו המלך ולא האמין לו עד כי אמר לו
היום ומחר עד שהכניס קנאה בלבו ויהי היום וילך המלך לראות
פועלים שהיו עושים לו מדורת עצים ואבנים לעשות סיד ויאמר לרב
הפעלים אותו האיש אשר יבא הנה למחר ראשון קח אותו והשליכו
לתוך כבשן האש בלא איחור ואם לא תעשה זאת נפשך תחת נפשו
ויען לו המלך אעשה כמצותך וישב המלך לביתו ויהי הלילה וישרת
הבחור לפני המלך ויקרא הבחור ויצו לו השכם בבקר למחר
ולך למקום שעושין הסיד ואמור לרב הפועלים שידליק האש היטב
ויען הבחור אני אעשה כמצותך ויהי בבקר ויקם הבחור וירכב על
הסוס ויעבר לפני בית הכנסת ושמע החזן וירד מעל הסוס ונכנס
לבית הכנסת ויתפלל אחר שסיים החזן עמד אחד שלא שמע תפלה
ואמר ברכו והמתין עד שגמר ואחר עד שהיה היום גדול, ויקרא המלך
אל המשנה ויצו לו לך למקום שעושין הסיד ושאל לרב הפועלים אם
עשה מצותי וימהר המשנה וירכב על סוסו ויאמר לרב הפועלים עשית
מצות המלך ויקחו המשנה ויאסרו אותו וישליכו אותו בכבשן ויבא הבחור
לשם וירא כי השליכו המשנה בכבשן ויאמר לרב הפועלים המלך יהרוג

qui coupait devant eux le pain et la viande. Ils le chérissaient extrêmement, et lui n'avait que de bonnes intentions.

Ce que voyant, le ministre en devint jaloux et vint dire au roi : « Sire, tu as des yeux et ne vois pas que ce jeune homme est l'amant de la reine. » Le roi se mit en colère et ne voulut pas le croire. Mais à force de lui répéter la chose tous les jours, le ministre finit par lui inspirer de la jalousie.

Un jour, le roi alla voir des ouvriers qui construisaient un four en bois et en pierres pour faire de la chaux. Il dit au chef des ouvriers : « L'homme qui viendra ici demain, le premier, tu le prendras et le jetteras sans retard dans la fournaise. Sinon, c'est toi qui seras puni. — Sire, je vous obéirai. » Puis, le roi s'en revint chez lui.

La nuit suivante, comme le jeune homme était de service, le roi l'appela et lui enjoignit d'aller le lendemain matin de bonne heure à l'endroit où l'on faisait la chaux et de dire au chef des ouvriers de bien allumer le feu.

Le matin, le jeune homme se leva et monta à cheval. En route, passant devant une synagogue, il entendit le ministre-officiant. Aussitôt il sauta à bas de son cheval, entra dans la synagogue et récita la prière. Après que le *hazan* eut terminé, quelqu'un qui n'avait pas entendu l'office se leva et dit ברכו. Le jeune homme attendit qu'il eût aussi fini et s'attarda ainsi jusqu'en plein jour.

Le roi manda son ministre et lui ordonna d'aller à l'endroit où l'on faisait la chaux et de demander au chef des ouvriers s'il avait suivi ses instructions. Le ministre se hâta de monter à cheval et il dit au chef des ouvriers : « As-tu obéi à l'ordre du roi ? » Aussitôt, on s'empara de lui, on le lia et on le jeta dans le four.

אתכם אם ידע זה ויען רב הפועלים ויאמר לו המלך צוני אתמול האיש אשר אשלח לך למחר בבקר ראשון השליכהו בכבשן האש, והנה הוא בא ראשון, וישב הבחור אל המלך ויאמר לו אדוני המלך מדוע צויתי לשרוף המשנה ויחרד המלך חרדה גדולה ויתמה מאד ויאמר אל הבחור עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ובוראך אוהב אותך כי כך וכך הלשין המשנה אותך מן (*sic*) המלכה וצויתי להשליך באש האיש אשר אשלח ראשון אל רב הפועלים אשר עושה הסיד ואותך צויתי לילך ראשון ואחר כך אמרתי למשנה לך וראה אם עשו מצותי ואתה איחרת והשליכו אותו במקומך, עתה ידעתי שאתה נקי היינו דכ' צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו ולכך יש להמתין בבית הכנסת עד שיגמור החזן להתפלל ואפילו קם אחד שלא שמע עם הצבור.

Ensuite arriva le jeune homme. Voyant qu'on avait jeté le ministre dans le four, il dit au chef des ouvriers : « Le roi vous fera mourir s'il apprend la chose. — C'est le roi, dit le chef des ouvriers, qui m'a enjoint hier de jeter dans le four la première personne qu'il m'enverrait. Or, le ministre est venu le premier. » Le page revint chez le roi et lui demanda pourquoi il avait fait périr par le feu son ministre. Le roi fut pris d'un grand tremblement et d'une profonde stupéfaction et dit au page : « Maintenant je sais que tu crains Dieu et que ton Créateur t'aime, car voici la calomnie inventée par le ministre au sujet de la reine. J'ai ordonné de jeter dans le feu la première personne que j'enverrais au chef des ouvriers qui fabriquent la chaux, et je t'ai commandé d'y aller le premier ; ensuite, j'ai dit au ministre d'aller voir si on avait exécuté mes ordres ; tu t'es attardé et c'est lui qu'on a jeté à ta place. Maintenant, je reconnais ton innocence. »

C'est bien là ce que dit l'Écriture : « Le juste est délivré du malheur, et le méchant prend sa place ». (Prov., XI, 8.)

Voilà pourquoi il faut attendre à la synagogue que le ministre-officiant ait terminé l'office et même celui qui n'a pas assisté à l'office public.

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

MENAHEM AZARYA DA FANO

ET SA FAMILLE

Nous ne connaissons que fort peu la vie de Menahem Azarya da Fano, malgré la grande activité littéraire de ce rabbin et malgré l'extraordinaire réputation dont il a joui de son vivant et après sa mort [1]. Je vais essayer de répandre quelque lumière sur cette existence, en publiant ici une élégie [2] sur la mort d'Isaac Berechya da Fano, élégie contenue dans mon petit recueil manuscrit d'élégies et de poésies provenant de l'Italie et qui s'applique, selon moi, au père de Menahem.

Cette élégie qualifie le père de Menahem de « prince », et cela à cause de sa noble origine et de sa générosité princière. Notre poète le compare à un cèdre que la foudre a frappé, et il représente sa maison comme un temple où l'on offrait des sacrifices de réjouissance. Il était savant et riche, estimé et vertueux, cet Isaac Berechya que la mort vint ravir, dans sa quarante-cinquième année, à l'affection de sa femme et de ses enfants. Le poème cite le nom de quatre fils : Abraham, Menahem, Juda et Elhanan [3]. Ainsi Menahem avait trois frères qui héritèrent avec lui des biens et du bon renom du père.

Malheureusement, l'élégie, dans le passage capital qui nous indique l'année de la mort d'Isaac Berechya, renferme une faute manifeste. Il est question d'un lundi, 3 schebat 5336 ; or, d'après

[1] En 1581, Yedidya (Amadeo) ben Moïse de Recanate lui dédie sa traduction italienne du *Moré Nebouhhim*, intitulée *Erudizione de confusi*, ms. ital. de Rossi 5 et ms. Berlin 487. Cf. Steinschneider, *Catalog... M. S. Ghirondi*, p. 7.

[2] Voir Appendice I.

[3] Cet Elnanan est, à mon avis, le membre si honoré de la communauté de Mantoue כמה' אלחנן יעל מפאנו qui assistait en 1628 à la réception de Charles de Gonzague I. Voir Abraham Massaran, הגלות והפדות, dans היקב, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 4 ; sur יעל, voir Zunz, *Ges. Schriften*, III, 209.

le calendrier, cette date est impossible. Mais jour, mois et année concordent si, au lieu de lire 5336, nous lisons 5326 [1]. Isaac Berechya serait donc mort le lundi 24 décembre 1565, alors que son fils Menahem Azarya avait dix-sept ans [2].

Est-il mort à Ferrare, ou sa famille s'y est-elle établie après sa mort ? Quoi qu'il en soit, nous trouvons ses fils dans cette ville lors du tremblement de terre du 18 novembre 1570, s'empressant au secours de leurs concitoyens, comme l'atteste Azarya de Rossi. Leur père, comme le dit expressément de Rossi [3], était mort à cette époque. Mais ils avaient un parent dans la ville, Isaac da Fano, homme riche, s'occupant de littérature juive et possédant une superbe collection de livres et de manuscrits [4]. Maintenant nous comprenons pourquoi Isaac ben Mordochaï de Pologne, disciple de Menahem Azarya et éditeur de ses Consultations, dit de lui, dans sa préface, qu'il descendait d'une famille noble en Israël, issue des princes de Fano [5]. C'est à Ferrare que Menahem Azarya fut l'élève du rabbin Ismaël Hanina ben Mordochaï, de Val-Montone, qui supporta héroïquement à Bologne les tortures auxquelles le condamna l'Inquisition, se réfugia avec Azarya de Rossi à Ferrare et écrivit en 1573 une Consultation approuvant l'union de Joseph de Foligno avec sa belle sœur [6].

En considérant la famille de Menahem Azarya da Fano, nous sommes fondé à croire qu'il devait être riche, d'autant plus qu'il s'était constitué une bibliothèque où il y avait des manuscrits du plus haut prix, tels que la copie du commentaire en 16 volumes gigantesques de Moïse Cordovero, sur le *Zohar*, copie qu'il avait achetée à la veuve de Cordovero et à son fils Guedalya, et qui se trouve actuellement à la bibliothèque Estense de Modène [7].

L'orgueil de la famille était cet Elhanan da Fano, de Bo-

[1] D'après l'avis de mon ami le Dr Brann, de Breslau.

[2] Cf. Landshuth, עמודי עבודה, p. 188.

[3] מאור עינים, éd. Mantoue, 9 *a* : והקרובים אליו נטעי נעמנים סגולת דורנו בני הנשיא יצחק ברכיה ז"ל מפאנו.

[4] *Ibid.* : והשוע הנהולל מאוד יצחק איש פאנו. Cf. Zunz, כרם חמד, V, 155, 156, *s. v.* ר' עזרא.

[5] מן המשפחות המיוחסות שבישראל הם השרים והסגנים בני פאנו.

[6] Graetz, *Monatsschr.*, 1879, 380 et suiv. ; פחד יצחק, III, 22. Mortara, dans son מזכרת, le cite par erreur deux fois, aux pages 13 et 67.

[7] Voir Jona, Catalogue des manuscrits hébreux de la bibliothèque royale de Modène, en allemand, par M. Grünwald, p. 17. En faveur de la vérité des données d'Azoulaï et contre les doutes de M. Jona, je puis citer ici le témoignage d'une lettre adressée en 1625 de Jérusalem en Italie et qui est en ma possession : והעיד לו מעלת החכם טיראצו מהמקובלים האלהיים זצק"ל שכל החבורים הללו של מע' החכם כמהר"ר הגאון מ"ע פאנו זצוק"ל עלו ובאו בביתו נר"ו.

logne, dont un frère de Menahem devait porter le nom. Nous savons par Guedalya ibn Yahya[1] qu'Elhanan devint l'homme le plus riche parmi ses coreligionnaires de Bologne, à côté de Samuel Abravanel, le fils d'Isaac Abravanel, qui, après l'expulsion des Juifs de Naples en 1540, s'était rendu dans l'Italie septentrionale. Rien n'atteste mieux la haute considération dont jouissait Elhanan et sa valeur morale que le jugement d'un esprit aussi droit et aussi inflexible que R. Azriel Dayéna, rabbin de Sabbionneta[2]. En 1635 s'éleva un débat auquel tous les rabbins de l'Italie du Nord participèrent ; il s'agissait de libérer Rosa, fille de Jacob de Montalcino, du soupçon d'avoir contracté une union conjugale avec Isaac da Nola. Dans cette circonstance, R. Azriel jugea devoir consulter avant tout Elhanan da Fano, qu'il appelle « un prince de Dieu, l'homme de la vérité, riche en bénédictions[3] » et qu'il accable de démonstrations d'amitié et de respect, lesquelles, venant d'un rabbin de ce caractère, ont un poids énorme. Les lettres d'Azriel nous apprennent en même temps qu'Elhanan da Fano était à la tête de la communauté de Bologne, dont il s'était constitué le défenseur attitré. Il tenait en ses mains les fils qui reliaient entre elles les communautés juives des États pontificaux. Il envoya d'un seul coup à R. Azriel à Sabbionneta la copie de cinq bulles papales, qui sont le témoignage de ses efforts auprès du Saint-Siège pour assurer une existence paisible à ses coreligionnaires[4].

Le nom d'Isaac Berechya survécut dans la famille de ses enfants et fut illustré par deux de ses petits-fils. Menahem Azarya donna le nom de son père à son fils[5] ; la sœur de Menahem en agit de même. Ce neveu de Menahem devint son élève et son gendre, et, à l'exemple de son oncle et beau-père, il se complut dans l'étude de la Cabbale. Il mourut à Lugo, où il exerça les fonctions rabbiniques et où il forma des disciples. C'est ce que nous apprend

[1] שלשלת הקבלה, éd. Venise, 65 *b*. Salomon Athias, dans la préface de son commentaire des Psaumes (Venise, 1549), nomme parmi les personnalités de Bologne le beau-père d'Abraham Cohen, Angelo di Fano.

[2] Voir *Revue*, XXXI, 65.

[3] Mortara dans *Mose*, VI, *Notizie di alcune collezioni di consulti manoscritti*, p. 27 : עם הנשיא אלקי' איש אמונות רב ברכות כמהר' אלחנן מפאנו יזיר"א.

[4] A la fin de la lettre n° 42 du ms. דברי ריבות ou plutôt ריבות בשערים, que je possède, il y a ces mots : תאמר אל הנעלה כמ' אלחנן יזיר"א כי קבלתי מיד שלוחך ביום ר"ה ה' בולו ויהי אשיבם אליו ותשואות חן חן לו. A la fin du n° 39, R. Azriel déclare : ותאמר אל הנשא כמה"ר אלחנן מפאנו יזיר"א אם חפץ לשלח האותיות מהאפיפור יר"ה ע"י זה שלוחי כי יוכל לשלחם לי כי נאמן הוא.

[5] Kaufmann, dans *Jewish Quarterly Review*, VIII, 515 et 520.

une élégie d'Isaac Sabbataï Rocca [1], qui nous fait connaître aussi le jour de sa mort : le deuxième jour de Pâque de l'an 5411, c'est-à-dire le 9 avril 1651. Son oncle, beau-père et maître, Menahem Azarya da Fano, était mort le 5 août 1620 à Mantoue.

C'est également l'auteur de l'élégie sur le père de Menahem qui célèbre, dans ses vers, le talent poétique de Menahem et loue un autre membre de la famille, Aminadab, dont il exhorte les fils à faire honneur à leur père par l'étude des sciences [2]. Il est question d'Aminadab da Fano comme d'un des membres les plus estimés de la communauté de Mantoue jusque vers le milieu du XVIIe siècle [3].

DAVID KAUFMANN.

I

קינה על כמ' יצחק ברכיה [1]

Mètre : ––––––––

קכ' אשא קינה בייא בייא [4], על השר יצחק ברכיה
כארז בלבנון הידה [5], נפלה עליו שלהבת יה
איך עלה עליו הכורת, גם השליך עליה(ו) בצדיה [6]
שקל מוליא עק(ב)(ר) חוליא [7], הפיל בית גם עליה [8]

5 אצע(ק) אהמה אשום אשאף [9], תמיד אצווח (כי כור בריא)
[l. ككورכיא] [10]
כי עץ מאכל אותו השחית [11], עשה עליו קפנדריא [12]
בית מלא זבחי ששון, ראיתי בו שערוריה
על איש שלם מלא חכמה, על אלה אני בוכיה
בן ארבעים עם ארבעה, ירד אל ארץ מאפליה

[1] J'emprunte l'élégie au ms. לקיטת יצחק, I, de feu B. Zimmels, rabbin. Voir Appendice II et *Zeitschrift für hebr. Bibliographie*, de H. Brody, II, 97 et s.

[2] Voir Appendice, n°s 145-148 de mon petit recueil.

[3] D'après les registres manuscrits de la « pieuse congrégation » de Mantoue que je possède. Cf. Steinschneider, Catalogue des mss. hébreux de Munich, n° 386.

[4] *Sanhédrin*, 64 *a*;

[5] Ps., CXII, 13.

[6] Nombres, XXXV, 20.

[7] *Baba Batra*, 54 *a*.

[8] *Yoma*, 84 *b*.

[9] Isaïe, XLII, 14.

[10] כַּכּוּרְכִּיָא.

[11] Deut., XX, 20.

[12] *Berachot*, IX, 1.

10 יום בֶּ ג׳ לשבט השל״ו, פתאם נפל חלל שביה[1]
הקיפה הזעקה אשתו[2], רוב הקפה גם רוב עביה[3]
כיולדה תמיד תפעה[4], גם דמעתה על לחיה[5]
ובנו אברהם נשא קול רם, נפשו עליו היא הומיה
ומנחם מאן הנחם, ישב נאלם עם דומיה

15 ויהודה ה(א)[ע]לה חלודה, על מכת פצע וכויה
גם אלחנן הוא יתלונן, כי נפסר קילור ורטיה[6]
בניו אלה יבכו תמיד, במסתרים ובפרהסיא
ואני אקריב להם תנחום, כי אביהם תמיד היה
כשר שלם מן המצות, אל חטא לא נתן חניה

20 הוקרבה נשמתו לאל, עולת (ה)תמיד העשויה[8]
אצל אלים גם אראלים, עם אופנים רוח חיה[9]
כי תגמול איש האל יחיש, ושכר מצוה הוא בשמיא
מות נגזר יד על כס יה, הכל חייבין בראיה[10]

תם

Mètre : ––––––––|––––––––

קכא׳ זאת מצבה הן הוצבה, על איש צדיק תמים היה
היה נוכח (ה׳)[האל] דרכו, גופו המית נפשו חיה
חיה ארבעים וארבעה, עכשיו צופה כאן לתחיה
הפליא עצה גם תושיה, הוא השר יצחק ברכיה

תם

שיר בשבח הנעלה כמה׳ מנחם עזריה מפאנו יצו׳
ביום דרש מבני יצו׳ איזה שירים משירי(ו)[י]

Mètre : ⏑––⏑––|⏑––⏑––|⏑––⏑––|⏑––⏑––

קמה׳ עלי מה אדו׳ מרומם ונשא, תאוה לשוטט, במדבר וציה
בכספך[11] לשיריו, ודרכיך[12] זמירי, ושכלי משולל, ועירום ועריה

[1] Deut., XXXII, 42.
[2] Isaïe, XV, 8.
[3] *Baba Batra*, 20 *a*.
[4] Is., XLII.
[5] Lament., I, 2.
[6] Jer. *Aboda Zara*, I.
[7] *Gen.*, I, 79.
[8] Nombres, XXVIII, 6.
[9] Ez., I, 20.
[10] *Haguiga*, I, 1.
[11] Ps., XVII, 12.
[12] Is., XVI, 10.

הלא זה תחייב. גדולת הָדָרָךְ, להשכיל עלי כל, בכוסך רויה[1]
ולכן בתודה, בשירה וזמרה, אזמר לשמך, מנחם עזריה

תם

Mètre : ––⏑–––⏑––––|––⏑–––⏑–––

שיר בשבח הִנעלה כמ׳ עמינדב מפאנו גבירי יצו׳

קמו׳ שיר אערוך אל שר עמינדב, אלוף נדיב עמים ואור זרח
שירות ותושבחות והודאות, אליו בקול שירי אהי שולח
נופת דבריו המזוקקים, תוך כור בחינותיו כאש רותח
לי ימתקו מדבש למו חכי, לי יעלו תמיד לאשה ריח[2]
ובעת ינובב ניב ויפתח פה, את שערי רצון להפתח[3]
לקחו כמטר יזלו אנשי, תבל והוא סוגר והוא פותח

תם

שיר חבר בני לבקשת גבירי הנעלה כמ׳ עמינדב מפאנו בלשון
מעלתו כמדבק על לב בניו יצו׳ להזהירם ולהדריכם

Mètre : ⏑––––––|⏑––––––|⏑––––––|⏑––––––

קמח׳ מקור עין המזימה, שתו נא בצמא, קנו בני חכמה, להטיב עמכם
מאד היטב למדו, וצוף בינה תרדו[4], להבין החרדו, ו[ת]פארת לכם
קנו רוב החכמות, ותעלו במזימות, למעלות הרמות, להדר את מורכם
ותגדילו הודי, בחיי ובעודי, בגיל אשא ידי, אברך אז אתכם

תם

II

נהי בכי ומספד עם תמרורים על גאון הנפטר
חסיד תמי׳ זקן בא בימי׳ לקח אותו אלקי׳
יום ב׳ של פסח התי״א ה״ה החכם השלם
המקובל האלקי כמוהר״ר יצחק ברכיה מפאנו
זצוקל״ל ריש מתיבתא של לוגו וכדי שלא
לחתיצל בהספדו לכן אני יצחק שבתי רוקקה
קוננתי עליו פה אורבינו בקול יגון ובקול
קינה ואמרתי

[1] Allusion à Ps., XXIII, 5.
[2] Ex., XXIX, 18.
[3] Allusion au commencement de l'*Akeda* de Juda Samuel Abbas b. Aboun ; voir Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 216.
[4] Jug., XIV, 9.

Mètre : ---------|---------

יֹצתה בת קול מהר חורב נפטר גאון כל הקריה
הגא והי לא קול ערב בבכי גדול תשאו בכיה
נא תספדו כל העדה עכל חסיד רב יצחק ברכ̇יה

צֹדיק מושל יראת אלקים דורש על קוץ וקוץ תלי תלים
יודע היה אורות עליונים אהה כי עלה לשמי גבוהים

נא תספדו כל העדה וכ׳

חֹסיד ישר כל מעשיו בצדק דן כל דיניו
משיב ברור כל דבריו על הין הין ועל לאו לאו

נא תספדו וכ׳

קֹול ילללה בין אנשים מכרזת אוי תוך העברים
אֶבל מספד עם תמרורים הניח אל הנשארים

נא תספדו וכ׳

כופר מהיר בישראל למד תורה לכל שואל
סתרי תורה ורזי אל יודע היה בישראל

נא תספדו וכ׳

מקרא משנה וגמרא ערוכה בכל ושמורה
עלה למקום שכולו אורה לקבל שכר זאת התורה

נא תספדו וכ׳

נא אל רחמן תסיר בכיה אֶבל[ת] מנע מכל בריה
מהר ישלח לנו אליה עם חסיד רב יצחק ברכ̇יה
מהר ישלח לנו אליה עם חסיד רב יצחק ברכ̇יה

תם

LA VIE COMMERCIALE

DES JUIFS COMTADINS EN LANGUEDOC

AU XVIIIe SIÈCLE

(SUITE[1])

II

LES JUIFS COMTADINS ET LEURS MÉTIERS EN LANGUEDOC.

A. *Les Juifs et le maquignonnage.*

Quoique rigoureusement réglementé, le commerce des Juifs eut en Languedoc ses privilégiés : les marchands de chevaux, mules ou mulets, tous plus ou moins originaires de Carpentras[2]. Comment de modestes maquignons soumis, comme le reste de leurs confrères, aux arrêts généraux qui régissaient leur commerce purent-ils devenir, dans la suite, les pourvoyeurs en bestiaux des paysans languedociens, c'est ce qu'expliquent deux raisons d'ordre économique : 1° la pénurie presque complète, au XVIIIe siècle, des animaux de labour pour la culture des terres ; 2° le monopole exclusif du maquignonnage aux mains d'une classe restreinte de marchands chrétiens.

Les arrêts du Conseil (29 février 1716 — 20 février 1731) et

[1] Voir *Revue*, t. XXXIV, p. 276.

[2] Voir Bauer, *Les Juifs de Bédarrides*, dans cette *Revue*, t. XXIX, p. 254. Le commerce des bestiaux était pratiqué par les Juifs du Comtat depuis le XVe siècle. Voir Bardinet, *Les Juifs du Comtat-Venaissin au moyen âge*, *Revue Historique*, 1880, t. XIV.

l'ordonnance de l'Intendant Bernage (14 janvier 1732) ne spécifiaient nullement que les maquignons juifs fussent compris dans les défenses de séjour et de commerce portées contre les colporteurs, en général. Comme les maquignons comtadins auraient pu pénétrer dans la province à la faveur du mutisme des arrêts les concernant, l'Intendant Bernage expliqua, à cet égard, les intentions du gouvernement[1] (1732). Défense fut faite aux Juifs de vendre en Languedoc toute sorte de marchandises « y compris les mules et mulets »[2]. Les Juifs, déçus, adressèrent au Contrôleur général Orry la demande d'exercer le maquignonnage dans les trois provinces de Dauphiné, Provence, Languedoc. Accéder à leur prière, c'eût été, de la part du ministre, fermer les yeux sur un trafic pernicieux pour les maquignons chrétiens. L'Intendant n'était pas soucieux de donner prise le moins du monde aux âpres réclamations de ces derniers. Au Contrôleur général, qui le consultait sur la requête des Juifs, il répondit, « qu'il était injuste qu'ils s'emparassent du commerce au préjudice de ceux qui supportaient les charges de l'Etat »[3]. La question de la vente des mules paraissait donc réglée dans un sens favorable aux intérêts des marchands de la province, mais ici intervient l'une des raisons d'ordre économique dont nous avons parlé, à savoir l'absence, en Languedoc, de chevaux de labour.

Les paysans, surtout dans le bas Languedoc, se servaient, pour cultiver leurs terres à vignobles, de chevaux, mules, mulets, non de bœufs. Or, à la suite des nombreuses réquisitions qui en avaient été faites, au début du XVIIIe siècle, pour le service des armées du Roi, en temps de guerre, le contingent en bêtes de trait avait diminué dans les plaines confinant à la mer. Tout d'abord, l'Intendant Bernage ne prit pas garde à l'étendue du mal causé aux laboureurs par la pénurie de chevaux. Il avisa donc le Contrôleur général qu'il y avait lieu de repousser la requête des Juifs du Comtat qui s'offraient à en pourvoir la province. Cependant l'enquête à laquelle se livra le syndic général Joubert sur l'état des cultures en Languedoc démontra la véracité des allégations apportées par les Juifs à l'appui de leur thèse. Aussi bien les Etats du Languedoc avaient-ils dénoncé le mal depuis longtemps. Sans bêtes de labour, pas de culture possible de la terre ; d'où, diminu-

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2744, Bernage au Contrôleur général Orry. Mémoire, 11 août 1735 : « Les Juifs, sous prétexte que le commerce des mulets n'était pas compris nominalement dans les défenses des arrêts du Conseil et par notre ordonnance, ont prétendu être en droit de continuer d'en vendre. »

[2] Ordonnance de Bernage, 13 juin 1732.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2744, Bernage à Orry, 11 août 1735.

tion de récoltes sur lesquelles le paysan faisait fond pour se nourrir et payer l'impôt. La situation critique où se trouvaient les cultivateurs du Languedoc éveilla la sollicitude de l'Intendant. Sans s'attarder aux protestations des marchands du pays, il autorisa les Juifs comtadins à amener dans les plaines du bas Languedoc autant de bêtes qu'ils voudraient pour les y vendre, pendant six mois[1].

La pénurie des chevaux de labour était une des raisons qui, par son caractère urgent, avaient décidé l'Intendant à accorder aux Juifs le privilège commercial qu'ils désiraient obtenir. Ce n'était pas la seule. Parmi les arguments invoqués par les Juifs en faveur de leur demande — et ils étaient multiples : promesse de payer les droits d'entrée et de sortie, avantages procurés aux paysans par la vente du bétail à crédit, liberté du choix garantie aux agriculteurs par les lois mêmes de la concurrence, abaissement du prix des bêtes, conséquence naturelle de l'afflux des chevaux sur les marchés du Languedoc, facilités de tout genre accordées aux acheteurs pour le payement de leurs dettes, troc du bétail, etc. — parmi toutes ces raisons[2], l'une d'elles séduisit l'Intendant, car sous l'apparence d'une marque d'intérêt portée aux paysans par les Juifs, elle était, en réalité, une attaque droite et à fond contre les marchands du pays, détenteurs du monopole des maquignons. Là, d'après les Juifs, résidait tout le mal; là était la source des maux pitoyables dont souffraient, à cause du manque de bêtes, les agriculteurs languedociens.

Il ne tenait qu'aux maquignons du pays, avançaient les Juifs, de fournir aux paysans les mules dont ils avaient besoin. Mais leur rapacité les en empêchait. Jouissant, en nombre infime, du privilège exclusif de vendre les bêtes de labour, ils en profitaient pour porter si haut leurs prix que les cultivateurs étaient hors d'état d'en acheter. Loin de toute concurrence étrangère, ils forçaient le laboureur à passer par où ils voulaient, réglant, à eux seuls, le prix des bêtes. Qu'ils vendissent au comptant ou à crédit, la ruine n'en était pas moins certaine pour l'acheteur. Les Juifs, au contraire, se faisaient forts de prouver, au besoin « par le suffrage de cent communautés », qu'ils ne recevaient des paysans qu'un écu après l'autre et souvent même rien[3].

Au plaidoyer des Juifs du Comtat répondait le réquisitoire des maquignons du Languedoc, rédigé par les plus opulents mar-

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2744, Ordonnance de l'Intendant Bernage, 20 août 1736.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Requête des Juifs de Cavaillon, Carpentras..... a l'Intendant, 1736. Les Juifs de Metz fournissaient les écuries du Roi.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Requête des Juifs de Cavaillon..., 1736.

chands de la province[1]. Eux seuls, en temps ordinaire, se disputaient la clientèle des paysans sur les marchés du pays. Mais les intérêts de leur monopole menacé par les Juifs les firent se coaliser, eux, rivaux d'hier, contre l'ennemi commun : le Comtadin.

Point par point, ils opposent à l'argumentation serrée des Juifs leur dialectique mercantile. Le nombre des maquignons est-il aussi restreint, disent-ils, que l'avancent les Juifs ? Les chiffres ne sont-ils pas là qui prouvent qu'ils sont plus de quarante marchands encombrés de bêtes de somme ? Leur amour pour le paysan ne souffrirait pas que la province en manquât. Leurs écuries sont pleines de chevaux, mules, mulets, preuve qu'il est absurde de supposer que le bas Languedoc puisse en pâtir. Les bêtes même seraient-elles si rares qu'on fût obligé de recourir aux Juifs du Comtat, s'ensuit-il qu'elles soient indispensables à la culture des terres ? L'Intendant sait bien que dans le haut Languedoc les terres sont travaillées avec des bœufs, que seuls les viticulteurs du bas pays se servent de chevaux pour le labour, et encore faudrait-il ajouter que les grands propriétaires cultivent leurs domaines avec des bœufs, d'un usage moins coûteux que ne le sont les chevaux ou mules. Les Juifs n'ont donc pas raison d'incriminer leur monopole. C'est d'eux-mêmes, disent les marchands, que le monopole serait à redouter, d'eux « qui sont si éloignés de toutes sortes de scrupules en matière de pratiques mauvaises et frauduleuses pour gagner ».

Habile était la défense des maquignons et propre, suivant leur avis, à justifier leur demande d'expulsion des Juifs. Par malheur pour eux, les faits plaidaient contre eux. Il était démontré qu'ils avaient mésusé de leur monopole, en rendant, par leurs prix exorbitants, l'achat des bêtes impossible au paysan. Aussi quand, pour la seconde fois, il posa la question du renouvellement du privilège des Juifs pendant six autres mois, le syndic général du Languedoc déclara que « non seulement l'intendant devait accorder aux Juifs comtadins le délai demandé », mais encore qu'il conviendrait d'obtenir du Conseil d'État un arrêt les autorisant à faire les maquignons pendant quelques années encore dans la province[2] (1737).

S'opposer alors à toute demande en renouvellement de privi-

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Mémoire des marchands de mules de Nîmes, Sommières, Montpellier, Marsillargues, Marguerite, Anduze, Florac, Montagnac, Pèzenas, Saint-André-de-Sangonis (1736). Imprimé.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Avis de Montferrier, Syndic général, 24 janvier 1737.

lège devint pour les maquignons du Languedoc une obsédante préoccupation. A les en croire, laisser indéfiniment les Juifs vendre des mulets dans le pays était pour leur commerce, à eux une question de vie ou de mort. A vrai dire, le maquignonnage indigène, miné qu'il était par la concurrence des Juifs, était ébranlé. Au ton alarmant des requêtes des marchands languedociens, on devine sans peine leur déconfiture. On les y voit s'ériger en avocats du commerce de la province, s'apitoyer, avec de grands mots, sur le sort du paysan livré à la « fourberie » des Juifs. Or, en même temps que les maquignons chrétiens s'entêtaient à vendre leurs bêtes à des prix excessifs, refusant même au paysan le crédit, de toutes les métairies du Languedoc les fermiers accouraient acheter aux Juifs. Munis d'un privilège, ceux-ci, escortés de palefreniers et valets d'écurie, s'acheminaient sur les routes qui, du Languedoc, menaient en Poitou, en Auvergne, en Saintonge, en Limousin, en Rouergue, en Albigeois[1], tous pays dont les marchés étaient par eux fréquentés. Ils y achetaient les bêtes qu'ils revendaient aux Languedociens, alléchés par le bas prix et le crédit à long terme.

Le crédit[2], c'était l'arme par laquelle les Juifs captivaient le paysan : le crédit faisait le succès de leurs opérations, qu'ils s'efforçaient de faire traîner en longueur, en Languedoc, donnant à l'Intendant force raisons pour justifier leur séjour dans la province; tantôt, il leur restait des bêtes qu'ils n'avaient pu vendre, tantôt, c'étaient des débiteurs auxquels il fallait réclamer quelque arriéré[3]. Ainsi s'éternisait la concurrence des Juifs en Languedoc, au grand désespoir des commerçants en bestiaux du pays. Le temps n'était plus où ces derniers approvisionnaient la province de mules et chevaux. Ils avaient pour successeurs, dans ce métier, les souples Comtadins, grâce, disaient-ils, à la faiblesse coupable de l'Intendant Bernage. N'allaient-ils pas jusqu'à l'accuser de pactiser avec leurs plus cruels concurrents?

[1] Voir, pour l'Albigeois, le Rapport du subdélégué du diocèse d'Albi à l'Intendant pour servir de complément aux Mémoires de Basville, *Chroniques de Languedoc*, t. V.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2744. L'Intendant Bernage à Orry, Contrôleur Général, 11 février 1737 : « Les Juifs ont vendu leurs bestiaux à des prix convenables et proportionnés aux facultés des gens de la campagne » (sic).

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2744 : « Nous avons vendu, disent les Juifs, la plus grande partie de nos bêtes à crédit. Nos acheteurs sont presque tous des métayers. La récolte dernière ayant été fort mauvaise, nous n'avons pu parvenir à nous faire payer. Et encore le public était si dépourvu de bestiaux par la rareté qu'il y avait eu pour le prix excessif dont les marchands du pays tenaient leurs bestiaux que ces acheteurs, loin de payer ce qu'ils nous devaient, nous demandent de leur en vendre encore, espérant de nous satisfaire à la récolte prochaine. »

Au fond, la pensée qu'il avait été corrompu par l'argent des Juifs n'était pas éloignée de leur esprit. Que dire, en effet, d'un Intendant qui légitimait aux yeux du Contrôleur général le privilège que les Juifs avaient soi-disant usurpé[1] ? N'était-ce pas les encourager que d'exposer à un ministre combien les Juifs seraient utiles au Languedoc s'ils y pouvaient exercer le maquignonnage de temps en temps ? Et d'abord, pourquoi invoquer cette raison que les Juifs achèteraient aux officiers de l'armée leurs chevaux de réforme « toujours plus cher qu'ils ne pourraient être vendus aux habitants du pays ? » Pourquoi faire miroiter aux yeux d'Orry la promesse que les Juifs procureraient à la foire de Beaucaire une abondance inouïe de bêtes ? En cela, les maquignons du pays disaient vrai : la foire de Beaucaire ne brillait précisément pas par le commerce des mules. Rares y étaient les bestiaux, insignifiants les achats et ventes. Or, malgré l'activité des maquignons juifs pour faire de Beaucaire le centre de leurs opérations en maquignonnage, il ne paraît pas qu'ils aient donné au commerce des bestiaux sur cette place une vive impulsion. Faut-il s'en étonner ? La facilité qu'avaient les paysans d'acheter leurs bestiaux, durant l'année, aux traditionnels marchés où les conduisaient les Juifs, les multiples associés que les Juifs entretenaient dans toute la province, autant de causes qui contribuaient à la déchéance du maquignonnage en foire de Beaucaire.

Ainsi, petit à petit, le commerce des bêtes échappait aux maquignons chrétiens[2]. Contre des concurrents aussi gênants que l'étaient pour eux les Juifs, ils recoururent au mode de vexation usité en pareil cas, à cette époque : la saisie. Mais précisément toute une série de mesures interdisait à cette époque, et depuis bien longtemps, la confiscation du bétail. La sollicitude de l'Etat envers les petits travailleurs agricoles avait prescrit cette mesure préventive ; car, du moment où l'Intendant prenait sur lui d'encourager la multiplication des bestiaux dans la province, il s'ensuivait qu'il devait veiller aussi à ce que, par suite de saisies arbitraires, le paysan ne fût pas privé des mules introduites en Languedoc par les Juifs. Saisir le bétail des marchands comtadins, c'était comme ravir les espérances que le paysan fondait sur ces bêtes, indispensables au labourage de son champ. Aussi, en gens industrieux, les Juifs ne manquèrent-ils pas de faire valoir ces

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Bernage, Intendant, au Contrôleur général Orry, 11 février 1737.

[2] On peut juger de l'extension croissante du commerce des maquignons juifs par ce fait qu'un des leurs, un Juif de Carpentras, avait, aux environs de Bagnols en Languedoc, deux ou trois cents paysans pour débiteurs. Arch. de l'Hérault, C. 156.

raisons à Bernage[1], et l'Intendant, docile en apparence à leurs avis, mais, en réalité, réglant toujours ses actes d'après l'intérêt général de la province, cassa les saisies opérées sur le bétail des Juifs par les maquignons languedociens, voire même condamna aux dépens les auteurs de ces brutales confiscations. D'où, rage des maquignons du pays. Jamais ne se démentit l'âpreté avec laquelle ils défendirent leur monopole. Un jour, ils enlevaient des mains du laboureur les bêtes que les Juifs venaient lui vendre, et, pour cet exploit, point n'avaient recours aux exempts ou recors, mais à de bons mousquetons et pistolets[2]. Une autre fois, ils se livraient à une véritable chasse à l'homme, traquant les Juifs au fond même des granges, où les cachaient les métayers des « mas » languedociens. C'était l'éviction des Juifs, systématiquement organisée en Languedoc par une poignée de privilégiés maquignons[3].

Bernage, que lassaient les requêtes de ces derniers, leur laissa entendre qu'à l'avenir ils n'avaient plus à compter sur lui, le pouvoir central lui-même se dérobant à leurs doléances[4]. A l'archevêque de Narbonne[5], qui avait apostillé la supplique de l'un d'entre eux, il répondit que « ce placet ne méritait aucune attention ». A cette date (1741), il prorogeait de six en six mois les permis de séjour des Juifs comtadins[6]. Par là, son intention était, non de faire revivre en leur faveur le monopole exercé autrefois par les maquignons du pays[7], mais de créer entre ceux-ci et les Juifs une active concurrence, gage certain du bien-être pour les paysans et élément de prospérité pour l'agriculture languedocienne.

[1] Requête des Juifs de Cavaillon à l'Intendant pour obtenir mainlevée d'une saisie (28 ou 29 août 1738) et au Contrôleur général pour obteuir le droit de vendre mules, etc. (1738). Pièces trouvées par M. C. Bloch (Archives de l'Aude) et publiées dans cette *Revue*, t. XXIV, *Un épisode de l'histoire commerciale des Juifs en Languedoc*.

[2] Voir le récit d'une semblable équipée, Arch. de l'Hérault, C. 1261. Mémoire sur les contestations entre Méjan, maquignon à Sommières, Blaquisse, fermier à Aimargues, 1735-36.

[3] Ils prétendaient même saisir toutes les dettes contractées par les particuliers envers les Juifs pour vente de mules.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Bernage, Intendant, à Gilly de Nogeret, député du commerce de Languedoc, 11 août 1735 : « Le bien de la province demande que les réclamations de ces marchands soient rejetées et les Juifs maintenus dans leur permission. »

[5] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Pièces diverses. Demande de Duprat, maquignon languedocien.

[6] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Ordonnances de l'Intendant Bernage (8 janvier 1741) et de Le Nain, son successeur (29 mai 1744 et 30 mai 1746).

[7] Arch. de l'Hérault, C. 2744. Bernage à Orry, 7 septembre 1738 : « Je suis d'avis de n'accorder que de simples permissions, les Juifs pouvant, s'ils étaient autorisés par le Conseil, abuser d'une plus grande liberté. »

Les maquignons juifs étaient donc devenus bel et bien privilégiés[1]. La liberté qu'ils avaient obtenue de séjourner en Languedoc avait vivifié le maquignonnage, qui languissait aux mains des marchands indigènes. Le crédit et le bon marché étaient les deux armes qui avaient porté les plus rudes coups au monopole des maquignons du Languedoc et sous lesquels il agonisait. La ténacité des Juifs dans l'effort, leur entêtement dans la lutte, une fois engagée, avaient su vaincre, malgré tout, les répugnances invincibles du paysan à entrer en relation avec eux et les préventions que nourrissaient à leur égard les pouvoirs publics. Résultat appréciable à une époque où ni le roi, ni les ministres, ni les Intendants, ni même l'opinion publique ne passaient pour leur être favorables.

B. *Les Juifs et le colportage.*

Si le maquignonnage était pour les Juifs comtadins commerce privilégié et de choix, le colportage était un de ceux où les avaient réduits la jalousie de leurs concurrents et, en « Avignon », la sévérité des bulles pontificales. Ce métier de porte-balle, avec les risques, mais aussi les profits qu'il apporte à qui le pratique, seyait à leur tempérament de coureurs de grandes routes. « Particules de vif argent, dit d'eux un contemporain, qui courent, s'égarent et à la moindre pente se réunissent en un bloc principal. » En effet, autant de routes menant du Comtat en Languedoc, autant de pentes vers cette terre de prédilection, où tous se réunissaient « en un bloc » comme s'ils avaient voulu se fondre dans l'intense vie commerciale de la province.

Dès leur arrivée dans une ville du Languedoc, ils sont astreints au rigoureux contrôle des autorités locales[2]. Ouvrir boutique, étaler en public leurs marchandises sont l'objet d'autant de

[1] Un maquignon juif établi à Pèzenas, fort riche d'ailleurs, adressa en 1786 à Miromesnil, garde des sceaux, une requête pour acquérir des immeubles jusqu'à concurrence de 150,000 l. Ballainvilliers, Intendant apostilla cette demande « vu qu'elle tendait à réaliser et à retenir en Languedoc la fortune de ce Juif ». Ballainvillers à Miromesnil, 17 novembre 1786. Arch. de l'Hérault, C. 2748.

[2] La déclaration de leur arrivée dans une ville de la province est inscrite sur les registres des hôtels de ville. Ainsi, nous pouvons retrouver, pas à pas, des traces de leur passage. Exemple : les archives municipales de Narbonne possèdent divers registres intitulés « Des Qualités » où sont mentionnés les noms des Juifs qui y commercèrent de 1704 à 1716. Après 1716, nulle mention d'eux : c'est qu'en 1716 fut promulgué contre eux l'arrêt du Conseil du 29 février. Ces indications, très brèves d'ailleurs, portent que « N... Juif s'est présenté devant les Consuls et leur a montré un arrêt du Parlement de Toulouse l'autorisant à résider un mois dans les villes où il voudra trafiquer ».

défenses pour eux et le signe apparent du régime d'exception sous lequel ils vivent. Aussi ne vendent-ils que dans les chambres d'auberge, en cachette, ou bien l'échine pliée sous le faix de leurs chiffons, quêtant de porte en porte la clientèle de l'acheteur.

La friperie était leur profession favorite, pour mieux dire héréditaire. Chaque cité languedocienne possédait une petite colonie de ces commerçants infimes. A Montpellier, le quartier des Etuves ou du Petit-Saint-Jean [1] abritait, de mémoire d'homme, des dynasties entières de fripiers juifs, se succédant de père en fils. A Nîmes, à Carcassonne, il en était de même. Ils gîtaient dans les ruelles étroites des juiveries, aux haillons pendant aux fenêtres, criant, gesticulant. Véritables fourmilières que ces « juiveries » grouillantes de vie, peuplées de fripiers, marchands de chiffons ou d'ordes guenilles. C'est là, dans ces taudis, aux murs tapissés de chiffons, qu'ils s'approvisionnaient de hardes effilochées, de vieux habits dépenaillés, de galons d'or ou d'argent défraîchis, antiques parfilures qu'ils « retapaient », suivant leur expression, pour en faire ce qu'ils appelaient des « marchandises rhabillées ». Et dans cet art, ils ne rencontraient pas de rivaux, tant était habile leur entregent mercantile. Si habile, qu'exerçant le métier de revendeurs, ils avaient, prenant de toutes mains, troquant le neuf contre le vieux, attiré dans leurs échoppes les chalands mis à rançon par les fripiers patentés de l'endroit [2].

Ces fripiers se confondaient aisément dans la foule des colporteurs de soieries ou lainages : détailleurs pour la plupart, ils colportaient sous le nom de vieilles loques des pièces de soie défraîchies. A Montpellier, nombreuses furent les visites des colporteurs en soieries [3]. Le Juge-Mage, un des gros personnages de la cité, leur prêtait son logis pour y abriter leurs marchandises. A Toulouse, ils logeaient sous une autre enseigne, un tapis étendu devant la boutique d'un parfumeur. Le débit des soieries des Juifs, à raison de leur bon marché, de leur inépuisable variété, battait son plein aux foires d'Alais, de Nîmes, du pont Juvénal (Montpellier), de Toulouse. Les femmes surtout étaient les plus avides d'acheter, et plus d'une était surprise, tâtant de la main la fine souplesse

[1] « Ils eurent ensuite le crédit de se faire changer à la place des Cévenols dans ce cul-de-sac qui aboutit à la maison Ranchin et qui retient encore le nom de juiverie », dit un historien local du XVIIIe siècle, d'Aigrefeuille, dans son *Histoire de Montpellier*, t. II, 1738. Voir d'intéressantes études sur la topographie du quartier juif à Montpellier dans les *Mémoires de la Société archéolog. de Montpellier*, série II, par L. Guiraud.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Le subdélégué de Nîmes à Bernage, Intendant, 19 septembre 1729 : « Ils (les Juifs) augmentent considérablement une consommation qui ne se ferait point sans eux. »

[3] Expulsés de Montpellier en 1732, ils y retournèrent en 1738.

d'un tissu étalé sous ses yeux par le Juif d'Avignon. La vogue allait aux Comtadins ; on se disputait leurs différentes qualités de soieries : taffetas, foulards, gazes, fines toiles de soie, satins éclatants, gros de Tours, étoffes tramées, laine et fil avec or ou argent, velours, brocards et moires aux couleurs fugitives. Les Juifs, sans souci des criailleries de leurs concurrents, continuaient leur négoce. Bon an, mal an, ils apportaient en foire de Beaucaire 500.000 l. de soieries ; ils en vendaient pour 50.000 écus, indice pour eux d'une excellente foire[1]. L'activité industrielle de la province dans la fabrication des soieries les stimulait. Leurs étoffes, ils les tiraient d'Avignon, de Lyon, de Nîmes, le centre des soieries languedociennes rivales des soieries lyonnaises[2]. A Nîmes se fabriquaient alors — bien que le commerce des soieries déclinât — les couvertures de soie, les bas de soie dont raffolaient les jeunes provinciales ; de Nîmes partaient chaque année les convois de mulets chargés d'étoffes, et qui tout le long des routes se délestaient d'une partie de leur faix. Les étoffes de soie de Languedoc avaient à soutenir la concurrence des soies de Lyon. Ajoutez celle, toute récente, des Juifs d'Avignon, et l'on comprend l'irritation croissante des marchands de soie languedociens. Mais, si châtouilleux qu'ils fussent sur le point d'honneur, ils n'allaient pas, sitôt leurs intérêts mis en jeu, jusqu'à refuser de « composer » avec les Comtadins ; on les vit toutes les fois que leurs soieries ne se vendaient pas, les leur donner à vil prix en échange d'autres marchandises qui n'avaient aucun rapport avec leur industrie[3]. Les Juifs ne perdaient rien à ce jeu : leur commerce revêtait mille formes, trocs, achats au rabais, ventes au détail, en gros, contrebande, s'il y avait lieu. Ils achetaient souvent des étoffes à dessins anciens, passées de mode, et les revendaient totalement transformées. S'il leur restait, après les foires, des soieries invendues, ils savaient où les écouler ; ils les vendaient aux paysans, moins exigeants que les citadins sur la finesse de tel ou tel tissu, sur le dessin plus ou moins archaïque de telle ou telle pièce. Ainsi le chiffre de leurs affaires se trouvait multiplié d'année en année par la hardiesse de leurs spéculations.

[1] Sur la vente des soieries par les Juifs à Beaucaire, voir Arch. de l'Hérault, C. 2304, 2305, 2324, 2299, 2329, 2300 (années 1731, 1732, 1766, 1774, 1775, 1779, 1780). Observations sur la foire de Beaucaire, classées par années.

[2] Les Juifs, au même titre que les Languedociens, payaient aux bureaux du Tiers sur taux et quarantième de la douane de Lyon les droits perçus par le fermier de cette douane. Voir *Requête du Syndic général de Languedoc pour servir de réponse à celle des prévôts et marchands échevins de Lyon au sujet des droits du tiers sur taux.* 1718. Paris, Arch. de l'Hérault. Fond de l'Intendance. On y trouve le nom de Juifs comtadins ayant acquitté ces droits.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2324 : « Observations » sur la foire de Beaucaire, 1766.

Avec les étoffes de soie, objet de luxe, les Juifs comtadins colportaient aussi les rudes étoffes de laine, matière de première nécessité, aussi aisées à acquérir qu'à écouler. Chaque paysan, ayant besoin de quelques pans de cadis pour se vêtir, s'adressait au Juif, amplement pourvu de tous ces lainages. Au reste, les Juifs d'Avignon étaient à la tête d'une manufacture de laines (couvertures), aussi florissante que celles de Montpellier, de Nîmes, de Toulouse, où abondaient les laines assorties, originaires du Maroc, des pays barbaresques et du Levant. Les bas prix des laines des Juifs — ce qui s'explique par une main-d'œuvre moins élevée à Avignon qu'à Nîmes[1] et un poids moindre — empêchaient les manufacturiers de Montpellier, de Nîmes, de Toulouse, de vendre les leurs sur un très haut pied. L'Intendant Saint-Priest, à qui la question avait été soumise, demanda même à Machault, garde des sceaux (1753), de prohiber ou de charger de droits très onéreux les couvertures de laine importées par les Comtadins avec les laines pelades qui servaient à les fabriquer, et que les Juifs tiraient de Marseille, où elles avaient été apportées par les Levantins. Saint-Priest réclama de Machault la protection des laines du Languedoc contre les produits similaires de la manufacture d'Avignon. Et Machault approuva l'Intendant, exigeant que les lainages du pays eussent sur ceux du Comtat la préférence du débit[2].

Sous couleur de colporter des laines ou des soieries, le colporteur juif entreprenait mille métiers. Tel qui passait au regard de l'autorité pour débiter au paysan des aunes de drap ou des pans de bure vendait à tout venant des bijoux et autres matières d'or ou d'argent. Ainsi, sans être soumis au moindre contrôle, sans être officiellement autorisés par des lettres de maîtrise ou des titres de privilège, ils vendaient, achetaient, troquaient les bijoux précieux, la vaisselle d'or ou d'argent. On les surprit. Maîtres orfèvres et officiers de la Cour des Monnaies de Montpellier s'émurent. Ils sommèrent les Juifs de produire au grand jour de l'audience les titres en vertu desquels ils prétendaient commercer. Comme ils n'en possédaient pas, les esprits des boutiquiers languedociens s'échauffèrent : on vit les Juifs accusés de faire sortir du royaume les matières d'or et d'argent[3], de drainer tout l'argent de la

[1] Ce fait nous est attesté par un voyageur hollandais qui visitait le Languedoc au XVIIIe siècle. Voir sa relation, *Voyage en Languedoc, Provence et Comtat d'Avignon*, relation adressée à son ami M. de Kater, écuyer à Bordeaux, par M. Van de Brande. Montauban, 1774. Imprimé.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2318. Saint-Priest, Intendant, à Machault, garde des sceaux, 27 septembre 1753. — Machault à Saint-Priest, 10 octobre 1753.

[3] D'Aigrefeuille, *Histoire de Montpellier*, t. IV, édit. La Pijardière. Cahier des doléances des habitants de Montpellier pour 1789. Tiers Etat. (Orfèvres).

province, crime éminemment répréhensible pour les juridictions royales. « Ce sont gens, dit en 1736, le Général des monnaies de Languedoc, Pellèas Maillane, porteur d'ordres du Roi pour surveiller les menées des Juifs, ce sont gens qui nous enlèvent monnaies de billon, anciennes espèces et matières pour transporter dans le Comtat par mille sortes d'abus. En Provence, l'Hôtel de la Monnaie, les changeurs, les orfèvres se trouvaient bien de leur expulsion. Ce sont gens capables de toutes sortes de malversations et je les ai trouvés dans toutes sortes de cas de monnaie[1]. » On voit par cette lettre quelle surveillance rigoureuse les suivait partout où ils passaient.

C. *Les Juifs et le commerce d'argent.*

La classe des Juifs comtadins sur qui pesait la plus lourde suspicion était celle des manieurs d'argent.

Plusieurs de ces négociants, banquiers, prêteurs d'argent, avaient élu domicile dans la province par une faveur spéciale, les Juifs ne pouvant résider en France qu'en vertu des lettres patentes du Roi. Les subdélégués de l'Intendant fournissent, en général, sur eux de bons renseignements[2] : ce qui prouve le mal fondé de quelques-unes des plaintes portées contre eux par les marchands du pays. A Narbonne, notamment, ils étaient en relations d'affaires très suivies avec les négociants des places commerciales du Languedoc et du Roussillon. Ils s'y livraient à la banque et au commerce de l'argent, en gens francs et loyaux, dit le subdélégué de l'Intendant[3] à Narbonne (1778). Un Juif, nommé Carcassonne[4] et natif de l'Isle-sur-Sorgue (Comtat), domicilié à Narbonne de 1766 à 1777, y était taxé du compoix cabaliste, de la capitation et du vingtième d'industrie, preuve qu'il n'était plus pour la municipalité de l'endroit un étranger, sujet du Pape. D'autres « honnêtes Juifs » étaient établis à Uzès et de là rayonnaient sur toute la contrée. Les négociants de Pézenas, Béziers, Perpignan étaient leurs créanciers. Enfin, des Juifs de Carpentras allaient commercer à Bagnols, au Pont-Saint-Esprit, à Remoulins, et, détail piquant, au nombre de leurs créanciers les plus acharnés étaient des Juifs d'Avignon. « Quoique Juifs, disent les sub-

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Pellèas Maillane à l'Intendant Bernage, 21 août 1736.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 154, 155, 156, 157, « sauf conduits ».

[3] Anglès, subdélégué de Saint-Priest fils, à Narbonne.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 154. Enquête sur le Juif Moïse Carcassonne (1778).

délégués de la Province, tous ces négociants sont honnêtes dans leurs procédés et se sont fait estimer, tant qu'ils n'ont pas eu de malheur commercial. »

Les opérations financières de ces Juifs n'étaient pas souvent des plus brillantes. Il leur arrivait quelquefois de ne pouvoir payer leurs dettes; ils imploraient alors la grâce du Roi, c'est-à-dire demandaient un sauf-conduit pour mettre un peu d'ordre dans leurs affaires et calmer leurs créanciers. Un état de leur actif et de leur passif était alors remis au subdélégué de l'endroit, qui en vérifiait l'exactitude, s'enquérait de leur probité commerciale, morale même, soumettait, enfin, à l'assemblée générale de leurs créanciers les propositions dont les Juifs l'avaient chargé. L'Intendant, après concordat conclu entre créanciers et débiteurs, délivrait ou non le sauf-conduit, valable seulement en matière civile pour six mois ou un an. Mais, en aucun cas, il ne pouvait être prolongé. La plupart du temps, les négociants juifs savaient en user au mieux de leurs intérêts. A la faveur de ces permissions, ils s'ingéniaient à faire rentrer au plus vite les fonds qui leur étaient dûs par les commerçants étrangers d'Espagne ou d'Italie avec qui ils trafiquaient. D'où leurs voyages hors des frontières royales, à la fin desquels, leur argent rentré, ils revenaient dans le Languedoc pour y payer leurs créanciers[1]. Sinon, en cas d'insuccès, la prison pour dettes les attendait au retour, peine qu'ils jugeaient infâmante, car elle dégradait son homme, l'excluant pour toujours des charges de son culte et le bannissant de la synagogue[2].

Les subdélégués ne se contentent pas d'un « état » commercial approximatif. Ils exigent des Juifs un état précis, complet, des ressources dont ils comptent user pour faire face à leurs dettes. Ils désireraient que les Juifs en fissent le dépôt entre les mains de procureurs, agréés par les créanciers, afin qu'ils ne pussent négocier lesdites sommes que du consentement de ces derniers. Précaution non inutile, puisque quelques Juifs profitaient du sauf-conduit pour passer en pays étranger et y restaient.

Ces Juifs prêtent de l'argent aux marchands en déconfiture, aux paysans à court de ressources. Les documents ne laissent voir aucune trace de l'avidité insatiable, de l'inflexible dureté que la

[1] Des Juifs de Bagnols (1779) avaient déposé leur bilan. Ils étaient débiteurs pour des endossements d'une somme de 403,907 l. 13 s. Expatriés dans le Comté de Nice, ils revinrent en Languedoc au bout de six mois, ayant payé à leurs créanciers 218,750 l. Arch. de l'Hérault, C. 154.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 154. Roussel, subdélégué à Bagnols, à Saint-Priest, 3 novembre 1779.

tradition leur attribue. Quelques exemples le prouvent. Dans une transaction passée entre débiteurs chrétiens et prêteur juif devant le tabellion, les débiteurs déclarent par écrit que le Juif n'a exigé d'eux que l'intérêt autorisé par les ordonnances[1]. Contre leurs débiteurs, ils n'abusent pas de la force de leur droit pour les poursuivre, armés de lois rigoureuses. Il semble donc qu'ils aient mis dans la revendication des sommes qui leur étaient dues moins d'âpreté que n'en mettaient leurs créanciers à les leur réclamer[2]. Cependant leurs débiteurs suspectent leur loyauté en affaires. L'accusation la plus répandue contre eux était qu'ils falsifiaient des lettres de change. Ainsi, à Beaucaire, le directeur d'une raffinerie prétendait qu'un Juif avait fabriqué de fausses lettres de change : à quoi le subdélégué de Bagnols répondit : « C'est une imputation calomnieuse et non relevée contre ce Juif. » Au contraire, l'accusation se retourna contre son auteur. C'était le calomniateur qui avait falsifié les lettres et contrefait le seing du Juif[3]. Ailleurs, deux débiteurs de sommes envers un Juif se voient traités de fripons par le subdélégué, de fourbes par le Vice-Légat d'Avignon pour avoir altéré des lettres de change endossées et signées en blanc par le Juif[4].

D'autres Juifs, établis dans les places commerciales du Languedoc, y exerçaient l'office de courtiers ou faisaient valoir leurs fonds, comme simples particuliers et aux taux ordinaires[5]. Ce

[1] Arch. de l'Hérault, C. 154. Le subdélégué de Bagnols à Saint-Priest, fils, Intendant, 3 novembre 1779.

[2] Exemple : « Vous ferez un acte de justice, écrit à Saint-Priest le subdélégué de Bagnols, en accordant un sauf-conduit au juif Jassé Lisbonne, car il n'a pas vexé les débiteurs qui sont introuvables. » 15 février 1783. Autre lettre : « Il est dû à ce Juif beaucoup plus qu'il ne doit. » « Ses débiteurs sont des paysans qu'il a le regret d'actionner pour ne pas les ruiner. » 29 janvier 1782. — Le Juif Carcassonne, écrit le subdélégué de Toulouse Ginisty à Saint-Priest, fils (14 novembre 1781), a des embarras qui ne proviennent que du trop de facilité à se défaire de ses fonds en faveur de certaines gens qui ne sont pas aussi prompts à les lui rembourser. La preuve c'est qu'il ne doit que 98,000 l. et qu'il lui est dû 24,583 l. La dame Dupont, sa débitrice, a abusé indignement de sa confiance. Elle l'a spolié. » Arch. de l'Hérault, C. 155, 156.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 154. Roussel, subdélégué à Bagnols, à Saint-Priest, 6 septembre 1778 : « Le Juif en question ne cherche pas à tromper ses créanciers, ni à abuser de son sursis pour transporter ses fonds dans les pays étrangers. Il a toujours joui d'une bonne réputation. S'il a fait faillite, c'est moins sa faute que celle de ses débiteurs qui lui ont fait banqueroute. Rentré dans le royaume, il cherche à faire honneur à ses affaires. »

[4] Arch. de l'Hérault, C. 154. Roussel, subdélégué à Bagnols, à Saint-Priest, 3 novembre 1779 : « Le Juif Crêmieu n'est pas banqueroutier ; il ne demande pas du temps pour ne pas payer ce qu'il doit ; ses créanciers, s'il en a de sincères, sont sûrs de son exactitude. La très humble supplication pour obtenir un sursis a pour objet de s'empêcher de payer ce qu'il ne doit pas en manifestant la plus grande friponnerie pratiquée par ses deux débiteurs. »

[5] Arch. de l'Hérault, C. 205. D'Ormesson à Saint-Priest, 29 août 1775.

genre de négoce constituait une des sources les plus productives de la richesse des Juifs et il fut le prétexte de nombreuses vexations. Des plaintes s'élevaient contre eux, dues, la plupart, à des débiteurs ou à des emprunteurs de mauvaise foi. Les lettres des subdélégués provinciaux nous en font part. Ces débiteurs, pour se soustraire à l'obligation de payer les intérêts de leurs dettes, accusaient devant les tribunaux les Juifs d'usure et de manœuvres perfides, toutes marques auxquelles les marchands du pays prétendaient reconnaître les Juifs comtadins. L'antipathie religieuse augmentait encore leur ardeur à les poursuivre. De là, des arrestations, des confiscations sans nombre qui mettaient à une rude épreuve l'endurance commerciale des Comtadins.

Malgré la connivence tacite que les Juifs rencontraient dans l'attitude des populations toujours empressées à entrer en relations avec eux, pressurées qu'elles étaient par les marchands du pays, les Juifs, qu'ils fussent maquignons, colporteurs ou manieurs d'argent, se heurtaient à l'irréductible hostilité de leurs concurrents, moins heureux qu'eux dans ces divers négoces. Et certainement la lutte d'intérêts qui se livra au XVIIIe siècle, dans la province, entre corporations industrielles et Juifs comtadins n'est pas le chapitre le moins curieux de leur histoire commerciale.

N. Roubin.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

SUR LA SYNTAXE DE L'IMPÉRATIF EN HÉBREU

En général, quand le verbe d'une proposition est à un mode impératif (jussif, cohortatif), les propositions coordonnées qui expriment soit la suite, soit la conséquence de la première proposition ont également leur verbe à l'impératif. Cette règle est observée, qu'il y ait changement de sujet ou non, comme le montrent les exemples suivants, tirés des premiers chapitres de la Genèse : פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה (I, 28). — לך לך מארצך... ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה (XII, 1-2). — יקח נא... (I, 6). — יהי רקיע... ויהי מבדיל (I, 22). — פרו ורבו... והעוף ירב ורחצו (XVIII, 4). — אל נא יחר לאדני ואדברה (XVIII, 30). — הבה נבנה לנו... ונעשה לנו (XI, 4). — נעשה אדם... וירדו (I, 26). — אוציאה נא... ועשו (XIX, 8).

Toutefois, comme l'indicatif futur joue aussi le rôle de l'impératif, il peut arriver qu'une proposition impérative soit suivie d'une proposition indicative. En étudiant les passages où ce fait se présente, nous avons été amené à faire les remarques suivantes.

C'est dans les parties prosaïques de la Bible, notamment dans le Pentateuque et dans les premiers Prophètes, qu'on voit le plus d'exemples de l'indicatif coordonné avec l'impératif. Les passages de ce genre qu'on rencontre dans Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, ne sont que des formules prosaïques. Dans les morceaux de poésie ou d'éloquence, le parallélisme oblige à employer le même mode pour les verbes coordonnés. Dans les petits Prophètes, les Psaumes, Job (à part le ch. XLII), le Cantique, les Lamentations, il n'y a pas d'exceptions à la règle de l'accord. De tous les Ha-

giographes il n'y a que les Proverbes, le ch. XLII de Job, Ruth et les Chroniques (dans des passages tirés des Rois) où l'on trouve quelques rares exemples de l'indicatif après l'impératif.

L'indicatif suit l'impératif surtout quand les verbes coordonnés sont à la deuxième personne. Le verbe à l'impératif sert alors, en quelque sorte, de préambule au verbe qui est à l'indicatif ; c'est pourquoi, dans les exemples que nous allons énumérer, le verbe לקח se rencontre très fréquemment dans la première proposition :

קח לך... ואספת (Gen., VI, 21). — ורחצו... והשכמתם (*Ib.*, XIX, 4). — ברח לך... וישבת (*Ib.*, XXVII, 43-44). — קום רדף... והשגתם (*Ib.*, XLIV, 4). — קחו לכם... ונשאתם (*Ib.*, XLV, 9). — גם צאנכם... קחו... ולכו... (*Ib.*, XVII, 5). — ומטך קח בידך... והלכת (Ex., XII, 32). — וברכתם הגבל את ההר וקדשתו (*Ib.*, XIX, 13). — והיה נכון לבקר ועלית (*Ib.*, XXXIV, 2). — הקרב את מטה לוי והעמדת אתם (Nomb., III, 6). — שא את מספר שמתם ולקחת (*Ib.*, III, 41). — וטהרת אתם... קח את הלויים (*Ib.*, VIII, 6). — אספה לי... ולקחת (*Ib.*, XI, 16). — וקחו איש מחתתו ונתתם הפשט... והלבשתם (*Ib.*, XVI, 17, mais v. 6, קחו לכם מחתות... ותנו). — רדפו... ואהבת (*Ib.*, XX, 26). — שמע ישראל... (Deut., VI, 4-5). — רד... וזנבתם (Jos., X, 19). — קח את פר השור... והרסת (Jug., VI, 25). — וראו ודעו... ושמעת (*Ib.*, VII, 10-11). — קחו... ואסרתם (I Sam., VI, 7). — התאבלי ושבתם (*Ib.*, XXIII, 23). — השכם... והשכמתם (*Ib.*, XXIX, 10). — קחו... נא ולבשי נא... ואל תסוכי שמן והיית (II Sam., XIV, 2). — והרכבתם (I Rois, I, 33). — עשי לי עגה... והוצאת (*Ib.*, XVII, 13). — ורדשת... ולך (II Rois, VIII, 8). — ולך... ובאת (*Ib.*, XIX, 1-2). — ורואה ובאת (*Ib.*, 2). — ושמעו... ועשיתם (Jér., XI, 4, 6). — קח... והשקית (*Ib.*, XXV, 15). — קח לך... וכתבת (*Ib.*, XXXVI, 2, mais v. 28, שוב קח וכתב). — קח לך... ונתת (Ez., IX, 2, 3, 9). — שכב... ושמת (*Ib.*, IV, 4). — עבר... והתוית (*Ib.*, IX, 4). — קמו לי והעליתם (Job, XLII, 8). — גשי... ואכלת (Ruth, II, 14).

On remarquera spécialement לֵך suivi immédiatement de l'indicatif : לך ואספת (Ex., III, 16). — לכה והיית (Juges, XI, 6). — לך והכיתה (I Sam., XV, 3). — לך ופתחת (Is., XX, 2). — לך ודברת (I Chr., XXI, 10).

Les verbes אמר et דבר sont tout particulièrement mis à l'indicatif après un impératif : מהרו ועלו... ואמרתם (Gen., XLV, 9). — בא... ואמרת (Ex., VII, 26). — השכם בבקר והתיצב... ואמרת (*Ib.*, IX, 13). — דבר אל בני ישראל ואמרת (Lév., I, 9 ; XXVII, 9, etc. ; Nombr., V, 11, etc.). — דברו... ואמרתם (Lév., XV, 1). — אמר... ואמרת (*Ib.*, XXI, 1). — והקהל... ודברתם (Nombr., XX, 8). — קום קדש... ואמרת (Jos., VII, 13). — קום רד... ודברת (I Rois, XXI, 18-19). — קח... והשיבהו... ואמרת (*Ib.*, XXII, 26-27). — לכו שובו... ודברתם (Jér., XI, 2). — רד... ודברת (*Ib.*, XXII, 1). — לך בא... ודברת (Ez., III, 4. 11). — הנבא ואמרת (*Ib.*,

VI, 1 ; XIII, 1, etc.). — דבר ואמרת (*Ib.*, XIV, 4 ; XX, 3, etc.). — הודע ואמרת (*Ib.*, XVI, 1). — ואמרת... שא קינא (*Ib.*, XIX, 1, etc.).

On met parfois la seconde proposition à l'indicatif lorsqu'elle donne le détail de la première : עשה לך תבת גפר קנים תעשה (Gen., XII, 4). — ושחטו הפסח ולקחתם (Ex., XII, 21-22). — אכלוה... ואכלתם אתה (Lév., X, 13). — מקשה תעשה אתם... עשה לך (Nomb., X, 2). — עלו זה בנגב ועליתם (*Ib.*, XIII, 17). — קח לך חרב... תער הגלבים תקחנה (Ez., XII, 3). — האנח בשברון... האנח (*Ib.*, XXI, 11). — שים לך שנים דרכים... דרך תשים (*Ib.*, 24-25).

Plusieurs de ces exemples pourraient s'expliquer aussi par la raison que le second verbe est précédé de son complément, comme dans les passages suivants : בא... מכל הבהמה תקח לך (Gen., VII, 1-23). — עברו לפני ורוח השימו (*Ib.*, XXXII, 17). — קחו ואת הכסף... וכסף תשיבו (*Ib.*, XLIII, 12). — ואת גביעי... תשים ושים (*Ib.*, XLIV, 2). — והקרב... ואל בני ישראל תדבר (*Ib.*, IX, 3). — ואל תפנו... ואלהי מסכה לא תעשו בשלו... ושם תאכלו (Lév., VIII, 31). — האנק דם מתים לא תעשה פארך חבש עליך ונעליך תשים ברגליך (Ez., XXIV, 17). — אמר... ומדע... תקרא שמר אמרי ומצותי תצפן (Prov., VII, 1). — ושמע... ולבך תשית (*Ib.*, XXII, 1). — אל תתרע את בעל אף ואת איש חמות לא תבוא (*Ib.*, V. 24).

Notons enfin les propositions commençant par ולא et indiquant la conséquence des propositions précédentes : ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא (!) תפרמו ולא תמותו (Lév., X, 6). — יין ושכר אל תשת... ולא תמותו (*Ib.*, V, 9). — ולא תטמאו... אל תשקצו (*Ib.*, XI, 43).

L'emploi de l'indicatif à la première ou à la troisième personne après l'impératif est beaucoup plus rare. Voici les passages de ce genre que nous avons notés :

a) Première personne : פסל לך וכתבתי (Ex., XXXIV, 1)[1]. — לינו כה... והשבתי (Nombr., XXII, 8). — ושוב עמי והשתחויתי (I Sam., XV, 30, mais v. 25, שוב עמי ואשתחוה).

b) Troisième personne : הוצא... ושרצו (Gen., VII, 17). — נטה... והך... והיה (*Ib.*, VIII, 12). — קחו... וזרקו... והיה (*Ib.*, IX, 8 ; mais, v. 22, נטה... ויהי ; X, 12, נטה... ויעל). — והיו... קח הלויים (Nombr., III, 45). — זאת עשו להם וחיו (*Ib.*, IV, 19). — צו את בני ישראל ונתנו (*Ib.*, XXXV, 2). — עלה... ונתן (I Rois, XXII, 12, 15 = II Chr., XVIII, 11, 14 ; mais I Rois, XXII, 6 = II Chr., XVIII, 3 : עלה ויתן). — וקרב... והיו אתם (Ez., XXXVII, 17).

[1] On pourrait se demander si le texte primitif ne portait pas וכתבתָ, et si ce n'est pas Moïse qui aurait écrit les secondes tables. Au verset 28, ויכתב se rapporte bien plus naturellement à Moïse qu'à Dieu. Dans le passage parallèle du Deutéronome, X, 1, on trouve une forme anormale ואכתב, au lieu de ואכתבה, ce qui fait penser à une leçon וכָתב, et, au v. 4, ויכתב, qui n'a pas de sujet, a été peut-être substitué à ואכתב.

Après le jussif ou le cohortatif, on emploie encore plus rarement l'indicatif, surtout s'il y a changement de personne. Voici les exemples de ce phénomène que nous avons rencontrés :

I. Après le jussif : *a*) troisième personne : יהי מארת להבדיל... והיו (Gen., I, 14). — וחמש... יפקד[1] (*Ib.*, XLI, 34). — ויהיו דם והיה דם (Ex., VII, 19). — ואל יבא... ואל ימות (Lév., XVI, 2; cf. ci-dessus). — ותברני ... ולא ירד... ולא יהיה (I Sam., XXIX, 4). — וישב אל מקומו... לחם ועשתה (II Sam., XIII, 5). — ותהי... ושכבה ... יבקשו... ועמדה (I Rois, I, 2).

b) Deuxième personne : וברך אתך ויפרך וירבך... והיית (Gen., XXVIII, 3). — ויכרתו אותך ברית ומלכת (II Sam., III, 21). — יהי דברך... ודברת (I Rois, XXII, 13 = I Chr., XVIII, 12).

II. Après le cohortatif, *a*) première personne : ואברכה מברכיך ומקללך אאר (Gen., XII, 3). — ונלנו... נקרבה (Juges, XIX, 13; mais v. 11, ונלין ... ונכורה). — אלקטא נא... ואספתי (Ruth, II, 7).

b) Deuxième personne : ואעשה... והבאת (Gen., XXVI, 9-10).

c) Troisième personne : לכה נכרתה... והיה (Gen., XXXI, 44).

Naturellement il est difficile de décider, dans plusieurs de ces derniers passages, si le verbe à l'indicatif dépend du verbe impératif qui le précède immédiatement ou d'un autre impératif plus éloigné; ainsi, dans Gen., XXVII, 10, והבאת peut se rattacher à לך ... נא, וקח, au lieu de se rapporter à ואעשה. Enfin, il est possible que le texte n'ait pas été conservé partout sans faute, et que l'indicatif ait été parfois substitué à l'impératif.

On pourrait aussi se demander si l'origine des différents passages influe sur l'emploi de l'indicatif. Nous laissons cette question aux critiques de la Bible.

L'impératif coordonné avec l'indicatif ne se rencontre presque jamais. Nous avons cependant noté : ואיש לא יעלה עמך וגם איש אל ירא (Ex., XXXIV, 3). — תבוא... ויהי (I Sam., X, 5). — וְהָיָה... עֲשֵׂה (*Ib.*, v. 7). Mais si la seconde proposition indique la conséquence directe de la première, le verbe est fréquemment mis à l'impératif (v. Gesenius-Kautzsch, § 166).

MAYER LAMBERT.

---

[1] En réalité, וחמש paraît être la suite de וישיתהו (v. 33) et יקבצו, la suite de יפקד.

ENCORE LE SIÈGE DE MOÏSE

A propos de la note publiée par M. Bacher dans le dernier numéro de la *Revue* (XXXIV, 299-301) sur le *Siège de Moïse*, il me paraît intéressant de citer ici un passage d'une lettre, en portugais, adressée par le père Jean-Paul Gozani, missionnaire de la compagnie de Jésus, au père jésuite Joseph Suarez, et dont la traduction française a été imprimée dans le *Versuch einer Geschichte der Juden in Sina*, de C.-G. von Murr (Halle, 1806). Cette lettre, écrite le 5 novembre 1704, à Kai-Fung-Fou, parle d'une visite que le missionnaire a faite aux Juifs chinois. Voici le passage en question (p. 23) : « Il y a au milieu de leur synagogue une chaire magnifique et fort élevée, avec un beau coussin brodé. C'est la Chaire de Moïse, dans laquelle les samedis (ce sont leurs dimanches) et les jours les plus solennels, ils mettent le Livre du Pentateuque, et en font la lecture. » Et un peu plus loin (p. 28) : « Je n'y ay point vu d'autel, mais seulement la chaire de Moïse avec une cassolette, une longue table et de grands chandeliers, avec des chandelles de suif. Leur synagogue a quelque rapport à nos Eglises d'Europe. Elle est partagée en trois Nefs ; celle du milieu est occupée par la Table des Parfums, la Chaire de Moïse, et le Van-Sui-pai ou le tableau de l'Empereur avec les Tabernacles, dont j'ay parlé... »

Il semble résulter de ces passages qu'au lieu d'une *Bîma* ou *aimêmer,* les Juifs chinois avaient, dans leur synagogue, une chaire, qu'ils appelaient « siège de Moïse » ou que les Jésuites désignaient de ce nom et qui était probablement assez élevée pour qu'on y pût facilement faire la lecture. Du reste, la remarque de R. Derossaï, citée par M. Bacher, prouve que ce rabbin avait également en vue un siège très élevé.

Si l'on tient compte de ce fait qu'un des rouleaux sacrés de de Kai-Fung-Fou est écrit sur des peaux de mouton, qu'il a plus de 140 pieds de longueur et est haut de 24 pouces et demi (sans les bâtons autour desquels il est enroulé), il faut admettre que le « siège de Moïse » devait être très grand pour que le lecteur pût s'en servir de pupitre pour un tel rouleau.

D'après M. Henri Cordier, « les Juifs arrivèrent en Chine par la Perse, après la prise de Jérusalem par Titus, au premier siècle de notre ère, sous la dynastie des Han et sous l'empereur Ming-

ti[1]. » Si cette date est exacte, la coutume des Juifs chinois — à supposer que l'expression « chaire de Moïse » n'ait pas été imaginée par le P. Gozani — représente une tradition qui remonte plus haut que l'expression de l'Evangile de Mathieu (dans l'article de M. Bacher, p. 300).

MAYER SULZBERGER.

ENCORE LE NOM APIPHIOR

L'étude publiée par M. Krauss, dans le dernier numéro de la *Revue* (XXXIV, 218-239), sur *Apiphior, nom hébreu du Pape*, me suggère l'observation suivante. Au XIIe siècle, les Juifs des provinces rhénanes désignaient le pape sous le nom de פפיוס[2]. Ce nom, grâce à sa similitude avec le mot talmudique, est devenu ensuite אפיפיור. En général, on répugnait à employer sans changement des termes étrangers servant à désigner des personnes, des objets ou des fêtes de cultes non juifs ; on leur donnait une forme hébraïque et, conformément à la prescription d'*Aboda Zara*, 46*a*, on les altérait. Ainsi, יחרם pour יוחנן, קצח pour פסח (les Pâques chrétiennes), כל הקדֵשים, pour désigner la Toussaint. Au point de vue philologique aussi, il est inadmissible que אפיפור dérive de פפיוס.

L'explication de M. Reinach pour les noms de *Phiphior* et *Niphior* est extrêmement ingénieuse et très plausible.

PORGÈS.

MESCHOULLAM CUSSER DE RIVA

ET SA TOMBE

Au commencement de l'été de 1896, nous reçumes la photographie d'une inscription tumulaire de Riva, que nous avions déjà

[1] *Les Juifs en Chine*, Paris, 1891, p. 11.

[2] Voir Neubauer et Stern, *Hebr. Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, p. 4.

publiée, le 28 octobre, dans le n° 10 de l'*Israelit. Monatsschrift.* C'est la même photographie qu'a eue à sa disposition M. D. Kaufmann et qu'il a reproduite dans la *Revue*, t. XXXII, p. 311 et suiv. Notre confrère l'a déchiffrée de la même façon que nous. M. Kaufmann a cherché à identifier le Meschoullam auquel est dédiée cette inscription et en a fait un membre de la famille קוצר. Nous avons depuis retrouvé le nom de ce Meschoullam *Cusser* dans l'ouvrage d'Ossimo, *Narrazione delle strage compita nel 1597 contro gli ebrei d'Ascolo.* On y lit, p. 106 : « Nel 1570 ai 12 Adar, Mordechai (Marco) Koen di Caliman prendeva a moglie Pessele di Marco di *Mesciullam Cusser da Riva di Trento.* »

A. Freimann.

L'OPINION PUBLIQUE ET LES JUIFS

AU XVIIIe SIÈCLE EN FRANCE

Notre collaborateur et ami, M. Camille Bloch, archiviste du Loiret, nous communique le curieux document suivant, qui mérite d'être tiré de l'oubli comme un nouveau témoignage de l'intérêt soulevé par la « question juive » dans la seconde moitié du siècle dernier.

NÉCESSITÉ DE RAPPELER LES JUIFS EN FRANCE

POUR AUGMENTER LA POPULATION.

Il n'est pas bien aisé de dire pourquoi notre gouvernement s'est fermé lui-même la porte à une branche de population à laquelle une infinité d'autres Etats de l'Europe l'ont ouverte.

Les raisons qui firent qu'on chassa autrefois les Juifs de la France n'existent plus. L'Etat se conduit aujourd'hui par d'autres maximes. Ses ressources d'industrie sont plus considérables. Il a des moyens pour employer une infinité d'étrangers, qu'il n'avait pas alors.

Les raisons alléguées autrefois contre les protestants ne sauroient avoir lieu à l'égard des Juifs. Cette secte, établie chez nous, ne sauroit donner du mouvement à l'ambition d'un parti. L'intrigue et la cabale lui sont entièrement inconnues. Sa sûreté le demande ainsi. Si les Juifs cessaient un moment d'être fidèles, ils se perdraient pour

toujours. Errants, sans chefs, sans patrie, et par conséquent sans moyens pour résister à la plus petite puissance qui voudroit les détruire, la première maxime pour eux est celle de n'en avoir aucune. Bien différents de tous les autres peuples de la terre, leur sûreté dépend du degré de leur servitude.

Il se répandit un bruit en Europe, il y a vingt ans, que les Juifs s'intriguoient pour devenir souverains de l'île de Corse. Ce n'étoit guère connoître leur esprit que de leur donner ce projet. La domination demande nécessairement un système de gouvernement politique et civil, des lois, des tribunaux, l'art de la guerre, une milice, etc. Or, tout cela n'est point dans le génie de ce peuple, qui, abîmé aujourd'hui dans des détails de commerce, ne sauroit élever ses regards au-dessus de la marchandise.

La crainte d'ailleurs où la France pourroit être que les Juifs, par leur activité, ne diminuassent celle des sujets naturels, est mal fondée. Il en est de l'industrie comme de l'esprit, dont les productions peuvent s'étendre à l'infini. Plus on emploie de bras dans un état, plus il se découvre de moyens d'en employer davantage. Quand il n'y auroit que les besoins d'un plus grand nombre d'hommes, cela seul suffiroit pour augmenter les anciennes branches de l'industrie; ce qui est la même que d'en former de nouvelles.

Si quelque royaume a besoin des Juifs dans le monde, c'est la France. Comme elle a des intérêts plus grands que toutes les autres puissances de l'Europe, elle est obligée de mettre en usage de plus grands moyens pour les soutenir. Or, en temps de guerre, notre commerce et nos finances sont toujours dans un état affreux, faute d'un fonds d'hommes suffisant, qui remplace le vide qu'elle cause dans toutes les classes relatives à l'industrie. Nous sommes surpris que l'Angleterre, la Hollande et l'Allemagne supportent des guerres longues, sans que leur commerce général en souffre presque aucun échec; tandis que le nôtre, a la troisième campagne, est toujours aux abois. La raison de cela est cependant bien simple ; c'est que les Juifs de ces états, pendant les guerres, en redoublant leur activité, suppléent aux bras des sujets qu'elles leur enlèvent, et, par là, tiennent le commerce dans un certain équilibre; au lieu que, faute de cette ressource, le nôtre dépérit.

Mais la première cause de la protection que notre gouvernement devroit accorder aux Juifs, c'est leur grande population. Il n'y a point de peuple sur la terre qui multiplie plus qu'eux. Cette grande propagation a des causes naturelles. 1° Il n'y a point de célibat chez les Juifs. Tous se marient. 2° Les enfants y sortent plus tôt d'une certaine tutelle que ceux des chrétiens; ce qui fait qu'en général ils se marient à meilleure heure. 3° Ils ne peuvent point faire des acquisitions. Or, toutes les richesses se trouvant chez eux, en argent, il faut qu'ils s'adonnent à l'industrie : et, comme les progrès de celle-ci dépendent du grand nombre de bras, il est de l'intérêt des Juifs d'avoir beaucoup d'enfants.

Mais ce ne sont pas là précisément les seules causes de la grande population des Juifs. Les véritables, ce sont la modération de leurs désirs, une certaine continence morale, et un éloignement naturel de la débauche. Il n'y a point d'hommes sur la terre qui, avec tant de défauts, aient si peu de vices.

Je ne veux pas dire par là qu'il convînt à tous les états d'employer, pour m'exprimer ainsi, ce remède de population; je dirai même à ce sujet qu'il y a un défaut dans la politique de l'Europe sur la protection accordée aux Juifs. On en trouve dans une infinité d'Etats, où ils sont nuisibles, et on n'en rencontre point dans ceux où ils pourroient être nécessaires. Ce ne sont point les petits Etats pauvres à qui il convient d'avoir des Juifs. Ces établissements ne sont utiles qu'à un gouvernement déjà riche et opulent. Dans les premiers, ils détruisent l'industrie, au lieu que, dans le second, ils contribuent à l'augmenter.

Lorsque le duc de Modène est pressé d'argent, il envoie sommer les Juifs de lui fournir une certaine somme, qui lui est toujours accordée ; preuve certaine, dit-on toujours dans cette cour, de l'utilité d'avoir des Juifs. Mais c'est une stupidité dans ce ministère de ne pas voir que cet argent est celui de l'Etat, dont l'industrie des Juifs a dépouillé les sujets, qui, à cause de cela, ne peuvent plus le donner eux-mêmes. La promptitude avec laquelle les Juifs paient ce qu'on leur demande, ainsi que la grandeur de la somme, indiquent un vice dans le gouvernement économique : car les Juifs ne donnent beaucoup au prince, qu'en retenant encore davantage pour eux ; ainsi le paiement de l'impôt même est une preuve de la grandeur de celui que les Juifs mettent sur le peuple.

Ce sont les Juifs qui ont ruiné un petit Etat tout près de la France, Etat qui, par sa situation et par ses richesses naturelles, devait être un des plus puissants, et qui est cependant aujourd'hui un des plus pauvres de l'Europe. Il est vrai qu'une infinité d'autres causes ont dû contribuer à sa décadence, à laquelle le vomissement des Juifs aujourd'hui ne remédierait point, ni peut-être les meilleures lois politiques. Il faudroit refondre entièrement cet Etat pour le réformer.

(*Les Intérêts de la France mal entendus, dans les branches de l'agriculture, de la population, des finances, du commerce, de la marine et de l'industrie*, par un citoyen. (Tome Ier, pp. 365 et suiv.) — A Amsterdam, chez Jacques Cœur, à la Corne d'abondance. M.D.CC.LVI.)

BIBLIOGRAPHIE

Semitic studies in memory of Rev. Dr Alexander Kohut. Edited by George Alexander Kohut. With portrait and memoir. Berlin, S. Calvary et Cie, 1897 ; in-8° de xxxv + 615 p.

Cet ouvrage est un monument élevé à l'éditeur de l'*Aruch Completum* par la piété de son fils et la sympathie de ses amis. On peut dire que rarement savant a été honoré comme Kohut, car des écrivains juifs et chrétiens, au nombre de 43, Européens et Américains — Kohut a exercé ses fonctions rabbiniques dans les deux parties du monde — ont collaboré à cet ouvrage, par des études plus ou moins étendues, en allemand, en anglais, en français et en hébreu. Ces études se rapportent, pour la plupart, à des questions que Kohut lui-même a traitées. Car, en dehors même de son *Aruch*, cet infatigable savant, mort à 52 ans (le 25 mai 1894), a apporté sur bien des points d'utiles contributions à la science. Aussi le titre d' « études sémitiques », sous lequel a paru cet ouvrage, est-il fort bien approprié à la plupart des travaux qu'il renferme. Ce recueil, dédié à la mémoire d'un savant, est digne de figurer parmi les ouvrages collectifs composés ordinairement à l'occasion des fêtes jubilaires de savants vivants, et le fils, qui s'en est occupé, a la double satisfaction d'avoir érigé à la mémoire de son père un monument durable et d'avoir contribué, en même temps, à enrichir le domaine scientifique qu'il cultivait. Le grand nombre et la variété des travaux réunis ici, et dont quelques-uns ont pour auteurs des savants de premier ordre, ne permettent pas de les analyser avec une égale ampleur. Qu'il nous suffise d'en donner un aperçu général et d'ajouter nos remarques à quelques-uns d'entre eux.

La branche de la science à laquelle appartient l'œuvre maîtresse de Kohut, son *Aruch*, je veux dire la lexicographie du Talmud et de la littérature rabbinique, n'est représentée dans notre ouvrage que par un petit nombre d'études. M. S. H. Halberstam, de Bielitz, a donné,

en hébreu, sur l'*Aruch* de Kohut (p. 233-234), quelques remarques que lui a suggérées sa vaste érudition.

M. Imm. Löw, de Szegedin, a écrit sur le même sujet des notes « marginales », en langue allemande (p. 373-375). A propos de la dernière remarque de M. Löw, disant que Kohut a eu tort, dans l'*Aruch*, III, 518 *a*, d'indiquer ἀσάω comme l'explication de חתה, rappelons que ce verbe חתה, « éprouver du dégoût », en dehors du passage, cité par Kohut, de j. *Teroumot*, 45 *c* en haut, ne se rencontre plus qu'une seule fois, dans *Esther rabba* sur I, 7. Dans mon *Agada der palästinensischen Amoräer*, II, p. 237, n. 8, j'ai émis l'hypothèse que ce verbe se rattache à חתת (חות), « reculer d'effroi ». Ajoutons encore que le verbe קוץ signifie à la fois « éprouver de la terreur ou de la crainte » et « ressentir du dégoût ».

M. Samuel Krauss, de Budapest, sous le titre de « Noms de dieux égyptiens et syriens dans le Talmud » (p. 339-353), explique certaines expressions talmudiques restées inexpliquées ou ayant été interprétées d'une manière peu satisfaisante, en les identifiant avec des noms de divinités. Malgré les arguments que son érudition lui a permis de tirer de la littérature spéciale à ces sujets, plusieurs de ses combinaisons me paraissent peu heureuses. Quand il dit, par exemple, que אפופי ישראל (j. *Nedarim*, 42 *c*, l. 12) signifie « par Apophis, qui lutte contre Dieu ! », son assertion ne peut pas être admise. S'il est vrai que, d'après Plutarque (*Isis*, ch. xxxvi), Apophis était le père de Hélios, qui était en guerre avec Zeus-Amon, et à supposer qu'un Juif de la fin du ive siècle (l'anecdote en question se passe, en effet, à l'époque de R. Yosé, un des plus jeunes amoraïm palestiniens) fût au courant de cette particularité mythologique peu connue, il est cependant impossible d'admettre qu'on eût osé profaner le nom de ישראל au point de l'appliquer au combat de cette obscure divinité païenne avec Zeus-Amon. La seule explication exacte est celle de M. Jastrow, que M. Krauss cite également et d'après laquelle אפופי ישראל est une déformation de אלהי ישראל « Dieu d'Israël ». C'est précisément parce que, dans la formule du serment, on avait employé cette expression altérée que le serment n'a pas été déclaré valable. M. Krauss dit qu'il ne connaît pas d'analogie pour ce genre de déformation, mais il n'a qu'à se rappeller les altérations des expressions קרבן et חרם (*Mischna Nedarim*, I, 2). Dans les langues modernes, le nom de Dieu est aussi modifié dans les exclamations et dans les jurons populaires pour la même raison qui faisait dire à ce Juif palestinien אפופי au lieu de אֱלֹהֵי, en conservant exactement les mêmes voyelles (en allemand : *Potz*, au lieu de *Gotts : Potztausend, Potzblitz, Potzwetter* ; en français : *bleu*, au lieu de *dieu : corbleu, morbleu, sacrebleu*). Au sujet des expressions traitées dans les n°s 7, 8 et 9, il aurait fallu faire remarquer que les mots en question ne doivent pas être considérés comme des noms de divinités, mais comme des exclamations superstitieuses et incompréhensibles. Seul R. Juda b. Ilaï, dans les passages cités (*Tosefta Sab-*

bat, VII, 2 et 3 ; b. *Sabbat*, 67 *b*), conclut de la consonnance des mots en question avec des noms de divinités bibliques, que l'usage de ces exclamations ne doit pas être considéré uniquement comme une coutume superstitieuse (דרכי האמורי), mais comme une invocation adressée à des idoles (לשון עבודה זרה). Toutefois, je ne prétends pas contester qu'en dernière analyse ces mots ne se ramènent à des noms de divinités, que M. Krauss rétablit par des combinaisons en partie plausibles. A la page 352, M. Krauss traduit ce passage de *Genèse rabba*, ch. LXV, § 18 : אתה אמרת יקום אבי גדא דעבודה זרה דאת קיים[1] d'une manière inexacte et incompréhensible. Voici comme il le rend : « Tu as dit : lève-toi, père ! C'est le Génie de l'idole que tu érigeras un jour ». En réalité, les mots גדא קיים sont la paraphrase de יקום אבי et signifient : Par le Génie (?) de l'idole, je te conjure de te lever. Ainsi, אבי est considéré comme un nom d'idole, et יקום est opposé à l'expression respectueuse de Jacob קום־נא (v. 19) et qualifié de façon de parler brutale et inconvenante[2]. Esaü est le type du Romain et parle comme un Romain. Cf. le serment de la courtisane romaine dans *Menahot*, 44 *a* : גפה של רומי שאיני מניחתך (éd. פרס). Peut-être, au lieu de גפה, si diversement interprété, faut-il aussi lire גדה, et גדה של רומי aurait le même sens que טיכי דרומי (τύχη), dans Krauss, p. 350.

Sous le titre : *Mots grecs et latins dans les livres rabbiniques*, M. Moïse Schwab, de Paris, a publié un important travail sur les mots étrangers de la littérature talmudique et midraschique (p. 514-542). Toutefois, en raison des matériaux considérables qui existent sur ce sujet, ce travail ne peut être considéré que comme une légère esquisse. Dans la première partie de cette esquisse, l'auteur expose les règles de vocalisation suivies dans la transcription des mots étrangers et qu'il énumère d'après l'ordre de l'alphabet grec et des voyelles grecques ; dans la seconde partie, il montre les modifications que subit le mot étranger par aphérèse, apocope, prosthèse, épithèse, paragogie et élision, ainsi que les mots composés ; la troisième partie renferme les diverses autres modifications que subit le mot grec par des substitutions de consonnes et surtout par des altérations des terminaisons. Un dernier chapitre traite brièvement des mots latins. Il est dommage que M. Schwab n'ait pas soumis à une révision minutieuse son travail qui a, d'ailleurs, son utilité comme bref aperçu. La remarque sur חלף סדרה (= κλεψύδρα) se retrouve deux fois (p. 521 et 532) : אנדרולוסיא est identifié, p. 525, avec ἀνδρολοψία, p. 530 et 531 avec ἀνδρολοιμία, p. 534 avec ἀνδρολῆψία, et chaque fois l'identification est donnée comme argument pour une thèse différente. P. 525, M. Schw. cite אטליז ou

[1] M. Krauss, suivant la leçon de la censure de l'édition de Wilna, écrit דעבודה כוכבים, qui, par une horrible faute typographique, est devenu דאמרת כוכבים.

[2] Levy aussi (*Wörterbuch*, I, 299) a fort maltraité ce passage dans sa traduction, en rattachant à קיים le mot חייך, qui appartient à la suite.

עטלוז (= κατάλυσις) comme exemple de l'aphérèse du א ; p. 534, il cite le même mot comme exemple de l'emploi de ע pour ק. P. 524, il dit que Γαββαθά est devenu גרבתון. Or, ce nom de lieu est un ancien nom biblique (I Rois, xv, 27 et ailleurs). P. 529, בישן est dérivé de Βαιθσάν (par élision du θ) ; en réalité, le mot grec est l'hébreu בית שאן, et בישן est la forme araméenne de ce même nom de lieu. P. 523, il fait dériver יינומלין de οἰνόμελι, et p. 531 le même mot est expliqué comme un composé de l'hébreu יין et du grec μέλι. P. 588, comme exemple de l'addition de l'article féminin ה au mot, il dit que הניוכין = ἡ νίοχος ; or, c'est le mot ἡνίοχος, « conducteur de char ». Il y aurait encore de nombreuses observations à faire sur les explications de détail, mais je m'en abstiendrai, attendu que M. Schwab, comme il fallait s'y attendre dans une esquisse aussi rapide, a suivi le plus souvent des prédécesseurs, à qui incombe la responsabilité des identifications inexactes. Je ferai encore remarquer que Saadia n'a pas vécu antérieurement à Ibn Koreisch (p. 532), qui a été le contemporain et l'aîné de Saadia.

M. Carl Siegfried, d'Iéna, traite (p. 543-556) de l'hébreu de la Mischna au point de vue de la syntaxe (*Beiträge zur Lehre von dem zusammengesetzten Satze im Neuhebräischen*). Malgré le caractère fragmentaire de ce travail, dont l'auteur lui-même s'excuse dans un avant-propos, nous trouvons dans cette étude, basée uniquement sur des exemples de la Mischna, un tableau assez complet des procédés employés dans ce recueil pour la composition des phrases et une nomenclature complète des particules, en grande partie composées, dont il y est fait usage. Il n'y a pas beaucoup d'erreurs de détail à y relever ; je ferai pourtant quelques remarques. Ainsi, je ne comprends pas pourquoi dans שיש לו שדה אחת בסוריא (*Demaï*, vi, 11), l'auteur admet qu'il y a eu ellipse du verbe (p. 543). Une expression comme [כלי] כמות שהוא, dans *Baba Mecia*, ii, 4, ne peut pas être considérée comme une formule de comparaison (p. 544), mais est plutôt une proposition circonstantielle : « le vase tel qu'il est », c'est-à-dire sans rien dedans. (Cf. *Du stiegst herunter, wie du bist*, dans la ballade du pêcheur de Goethe). De la belle maxime de l'éthique juive לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום (*Schekalim*, iii, 2), M. Siegfried (p. 545) donne une traduction qui est presque le contraire du vrai sens : « Il faut que l'homme sache échapper à la responsabilité vis-à-vis des créatures comme il sait échapper à la responsabilité devant Dieu ». Levy (II, 255 *a*) en donne une traduction exacte. כגון ne peut figurer à côté de אִם et אלו comme conjonction d'une propositon conditionnelle (p. 547), ce mot n'étant placé en tête des propositions conditionnelles, avec ou sans conjonction, que dans le sens de « par exemple ». אפילו המלך שואל בשלומו (*Berakhot*, v, 1) est traduit à tort par ces mots : « même si le roi souhaite son salut » (p. 548), au lieu de : « même si le roi lui adresse un salut ». שלא תבוא (*Taanit*, iii, 6) ne signifie pas « afin qu'elle n'arrive pas » (p. 552), mais l'expression est euphémique (pour שתבוא ou שבאה).

La langue talmudique et l'hébreu du moyen âge forment le sujet d'un travail de M. Max Grünbaum, de Munich : *Renan über die späteren Formen der hebr. Sprache* (p. 226-234). M. Grünbaum, selon sa manière bien connue, et aidé par son savoir littéraire et linguistique si étendu, y prend pour thème d'une causerie très spirituelle, effleurant les sujets les plus variés, un passage de l'*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* de Renan. A propos de l'expression רצופים ימים (p. 228), il aurait fallu rappeler le sens primitif : « assemblage de pierres » (cf. רְצַפָּה, pavage de mosaïques). A l'expression בשמא גרידא, il fallait comparer l'arabe מגרד (moudjarrad) dans le sens de « seulement ».

Il est aussi question de mots talmudiques et post-talmudiques dans le travail que M. L. Levysohn, de Stockholm, a écrit en hébreu sous forme d'appendice à son ouvrage sur la zoologie du Talmud (p. 369-372). Dans sa remarque disant que שריקות (Isaïe, xix, 9) signifie « sûrement de la soie chinoise » (p. 372, l. 9), M. L. veut, au contraire, dire, comme cela résulte du contexte, que sans aucun doute le mot שריקות n'a pas ce sens.

M. M. Lazarus, de Berlin, a pris comme sujet d'une analyse fort ingénieuse (ch. 361-368) un passage isolé du Talmud (j. *Sabbat*, I, iv, 3 *c*; *Tosefta Sabbat*, I, 17) : אותו היום היה קשה לישראל כיום שעשו בו העגל. « Ce jour fut dur pour Israël comme le jour où ils ont fabriqué le veau d'or. » Il croit que le Tannaïte hillélite, en faisant cette comparaison, voulait dire aux Schammaïtes triomphants : « Vous ressemblez à ceux qui ont confectionné le veau d'or. Le bien que vous poursuivez n'est également qu'une création de l'erreur. Ce n'est pas la piété, mais sa parodie que vous provoquez. » Cette paraphrase moderne de l'antique expression ne semble probablement pas exacte au point de vue exégétique, même à son auteur, car cette expression ne contient rien qui caractérise ce qui fut décidé le jour où les Schammaïtes firent violence aux Hillélites; elle signale seulement les conséquences désastreuses de cette journée et des résolutions qui y furent prises. Et c'est là aussi qu'il faut chercher le *tertium comparationis* de la comparaison avec le veau d'or. D'après une théorie agadique, attestée par maint passage (R. Ammi, dans *Exode rabba*, ch. xlii, vers la fin ; R. Assi, dans j. *Taanit*, 68 *c*; *Koh. r.* sur ix, 11 ; R. Isaac, dans *Sanhédrin*, 102 *a*), le péché commis par Israël en fabriquant le veau d'or exerce son influence sur toutes les générations suivantes. « Il n'y a pas une génération, dit Assi, qui n'ait pas subi les conséquences d'une partie du péché du veau d'or. » Isaac s'exprime presque dans les mêmes termes : « Aucun châtiment n'atteint le monde sans qu'il y entre pour une part la punition du péché du veau d'or. » Les mêmes conséquence desastreuses furent, selon notre formule, la suite des décisions de cette journée, prises, non après mûre délibération, mais grâce à une majorité réunie par des moyens violents. Dans *Massékhét Soferim*, I, 7, la même formule, avec le même sens, sert à caractériser le côté désastreux

de la journée où la Tora fut traduite en grec pour le roi Ptolémée. On avait pris l'habitude de comparer au crime du veau d'or, toute faute pesant sur la nation entière, qui n'a jamais été entièrement expiée et dont les générations suivantes ont encore à supporter les conséquences. Le côté proverbial de cette expression a déjà été signalé par Joël (*Blicke in die Religionsgeschichte*, I, 4).

L'article de M. Lambert, de Paris, intitulé : *De la formation des racines trilitères fortes* (p. 354-362), nous ramène à l'époque primitive de la langue hébraïque ou plutôt de la langue mère sémitique. Cet auteur poursuit l'entreprise téméraire de ramener les racines trilitères à des racines bilitères, en considérant toujours comme une consonne secondaire une des trois lettres radicales. Vu le peu d'étendue de l'article, on comprend que l'hypothèse seule y soit émise, sans être appuyée par des arguments et des explications détaillées. En outre, la valeur scientifique de cet exposé est diminuée par le fait que M. Lambert se borne à traiter de l'hébreu, tandis que son hypothèse de ramener toutes les racines trilitères à des racines bilitères se rapporte à cette période de développement de la langue où l'ancienne langue sémitique arriva à formuler sa loi de trilitération pour toutes les langues sémitiques. Des recherches de ce genre devraient donc porter sur l'ensemble des racines sémitiques, et non pas uniquement sur les racines d'une seule langue. Cependant, le travail de M. Lambert plaira à ceux qui aiment ce genre de spéculations sur l'époque primitive de la formation des langues. Cette tentative se rattache à celle d'Ernst Meyer (*Hebr. Wurzelwörterbuch*, Mannheim, 1845), qui est allé jusqu'au bout de sa théorie en publiant, d'après ses idées, un dictionnaire entier. Sur le fond de la question, voir König, *Lehrgebäude der hebr. Sprache*, II, 1, p. 370 et s.

C'est aussi à l'époque primitive de la langue, mais limitée à la question des formes verbales hébraïques, que se rapporte l'étude de M. J. Barth, de Berlin. Ce savant s'occupe de cette particularité que le Piel se forme de la même manière dans les verbes ע"ע et ע"ו. Dans son travail intitulé : *Die Pôlel-Conjugation und die Polal-Participien* (p. 83-93), M. Barth soutient cette thèse que cette formation (p. ex. כונן) ne s'est produite par voie organique que pour les verbes ע"ו, mais a été appliquée ensuite par analogie à la classe des verbes ע"ע. Il emploie ici également la méthode de comparaison suivie par lui dans ses grands travaux sur la formation des mots dans les langues sémitiques et trouve moyen de rattacher le fait formant l'objet de son étude à l'ensemble des lois linguistiques. Une remarque très précieuse est celle qu'il fait à propos des formes nominales telles que שׁוֹבָב, עוֹלָל, qui ont pris la place des formes composées sur le type *quattâl*, absolument comme קוֹמֵם a pris la place de קָוֵם.

L'exégèse biblique est représentée dans notre ouvrage par des travaux de caractère très différent. M. Benjamin Szold, de Baltimore, y donne en anglais une explication du chapitre xi du livre de Da-

niel, avec texte et traduction (p. 573-600), sans apporter rien de nouveau, à ce que je crois, pour l'intelligence de ce chapitre, où les rapports des Ptolémées et des Séleucides sont exposés avec la précision de l'historien. Une observation neuve, mais n'ayant de valeur qu'au point de vue homilétique, se trouve à la fin : « Tout le chapitre est une amplification (*paraphrase?*) de l'apostrophe de Jérémie, IX, 23-24. » Il en est de même de la remarque que l'auteur fait au début (p. 577) et où il dit que les versets de l'introduction du chapitre XLVI du livre d'Isaïe ont donné à l'auteur du livre de Daniel le cadre (*framework*) de ses grands récits : Nebo est remplacé par Nebukadnéçar et Bel par Belschaççar.

Un autre savant américain, M. W. H. GREEN, de New-Jersey, traite (aussi en anglais) du style du récit du déluge dans Genèse, VI-IX (p. 198-225). Ses remarques statistiques et lexicologiques sur les mots isolés et les diverses façons de parler tendent à prouver que « dans le style de ce chapitre, il n'y a rien qui puisse servir de preuve contre son unité de composition ou favoriser l'hypothèse de la critique supposant qu'il y ait eu là la combinaison de divers documents originaux ». Ce n'est naturellement pas ici le lieu d'examiner cette argumentation courageuse contre les idées dominantes de la critique.

La même tendance se manifeste dans l'étude de M. J. HALÉVY, de Paris, qui, à ses nombreuses recherches bibliques publiées depuis des années dans la *Revue des Études juives* et la *Revue Sémitique*, ajoute ici une étude sur l'*Enterrement de Jacob d'après la Genèse* (p. 237-243). Il croit prouver avec certitude que dans le chapitre de la Bible dont il est question (Gen., XLIX, 29-L, 14), « la distinction des sources ne repose sur aucune base solide ». Comme dans tous ses travaux bibliques, M. Halévy donne ici des preuves de sa sagacité et de son habileté exégétique. Ce qu'il dit de la direction du cortège conduisant le cercueil de Jacob vers la sépulture de Hébron est surtout digne d'attention. D'après lui, עבר הירדן (L, 10) désigne la partie cis-jordanique de la Palestine (la partie ouest), et pour le nom de lieu גרן האטד, qui ne se retrouve nulle part ailleurs, M. Halévy trouve un équivalent dans שמיר (Josué, XV, 48), l'un et l'autre noms ayant le sens de « épine, buisson d'épines ».

Une tendance opposée à celle des deux études précédentes se revèle dans le travail de M. CH. H. BRIGGS, de New-York : *A study of the use of* לֵב *and* לֵבָב *in the Old Testament* (p. 94-105). M. Briggs montre les divergences des sources originales du Pentateuque et des livres historiques ainsi que des autres livres bibliques dans l'emploi de ces deux termes synonymes. La statistique semble, en effet, prouver que cet emploi n'est pas uniquemment arbitraire, mais que c'est tantôt la forme concise et tantôt la forme allongée du mot qui a la faveur des divers auteurs bibliques.

M. MARCUS JASTROW, de Philadelphie, expose d'une manière très

attrayante la suite des pensées et le contenu de trois psaumes, les psaumes LXXXIV et XI, qui ont des rapports entre eux, et le psaume CI, qu'il considère tous comme des psaumes davidiques (p. 254-263). Le rapprochement qu'il établit entre Ps., XI, 5 et 6, et Genèse, VI, 11 et 13, et XIX, 23, mérite d'être relevé.

Du domaine de l'isagogique biblique il y a deux articles à citer. M. K. BUDDE, de Strasbourg, dans son étude *Die Ueberschrift des Buches Amos und des Propheten Heimat* (p. 105-110), prétend qu'à l'origine, la suscription était דברי עמוס מתקוע (Amos, I, 1), et que les mots אשר היה בנוקדים sont une interpolation. Tekoa serait la ville judéenne de ce nom.

L'étude de M. T. K. CHEYNE, d'Oxford, intitulée : *The Book of Psalms, its origin and relation to Zoroastrianism* (p. 111-119), se rattache aux travaux du regretté Kohut sur l'influence du parsisme sur le judaïsme. Le travail lui-même a un caractère de polémique, il répond aux attaques qu'un savant américain, M. Peters, avait dirigées contre un ouvrage publié par M. Cheyne, en 1892, sur l'origine et la valeur religieuse du psautier. Le sujet même n'est pas traité à fond, et l'auteur se borne à montrer, d'une manière générale, la possibilité de retrouver des traces du zoroastrisme dans les Psaumes, surtout en ce qui concerne la doctrine de l'immortalité de l'âme.

M. H. WINCKLER, de Berlin, dans le dernier article du volume (p. 605-609), réunit les arguments établissant que dans les lettres de Tel-Amarna, que M. J. Halévy a commencé à étudier dans sa *Revue Sémitique* au point de vue de leurs données historiques, les *Habiri* désignent les Hébreux.

L'étude de M. H. DERENBOURG, de Paris, *Le dieu Rimmôn sur une inscription himyarite* (p. 120-125), traite d'une divinité sémitique également mentionnée dans l'Ecriture sainte. Cette inscription fort intéressante, reproduite ici dans l'original avec transcription hébraïque et traduction française, porte le n° 140 dans le *Corpus Inscriptionum semiticarum.*

Une intéressante contribution à l'étude de l'archéologie biblique est fournie par le travail de M. CYRUS ADLER, de Washington, sur « la grotte du Coton, une ancienne carrière de pierres de Jérusalem, avec des remarques sur les anciennes méthodes d'extraction de la pierre » (p. 73-82).

Parmi les anciennes traductions de la Bible, les Septante seuls sont l'objet d'un article de M. JULIUS FÜRST, de Mannheim : *Spuren der palästinisch-jüdischen Schriftdeutung und Sagen in der Uebersetzung der LXX* (p. 152-166). Ce sont des notes courantes sur les vingt premiers chapitres de la Genèse, de caractère très varié, où l'auteur ne s'en tient pas toujours au point de vue indiqué par le titre. Cependant, il s'y trouve mainte remarque propre à faciliter l'explication des passages difficiles des Septante. La remarque de M. Fürst sur Gen., IV, 7, est spirituelle, mais tout à fait inadmissible, car on ne peut guère imputer au traducteur grec d'avoir introduit dans les paroles

adressées par Dieu à Caïn un détail halachique qui, du reste, n'est pas du tout applicable au sacrifice de Caïn. Si, dans IV, 26, הוחל לקרא est traduit par ἤλπισε επικαλεῖσθαι, הוחל n'est pas « pris dans le sens de חלל comme dans le Midrasch », mais est lu naturellement comme הוֹחִיל. Dans Onkelos sur V, 24, ce n'est pas ארי לא אמית יתיה qui est la leçon primitive et exacte, mais ארי אמית יתיה (cf. Schefftel, *Biure Onkelos*, p. 14, et mon ouvrage *Leben und Werke des Abulwalid*, p. 66, note 37). La traduction de כל שדה (XIV, 7) par πάντας τοὺς ἄρχοντας repose sur la leçon כל שָׂרֵי. — Dans XVI, 13, le traducteur grec a lu רָאִי comme רֹאִי et a traduit : ὁ ἐπιδών με ; au lieu de אחרי ראי, il a lu dans son texte את ראיי et a traduit ὀφθέντα μοί.

M. Hermann L. Strack, de Berlin, donne des notices intéressantes sur « des manuscrits perdus de l'Ancien Testament » (p. 560-572) ; c'est un appendice excellent à son travail paru en 1873 : *Prolegomena critica in Vetus Testamentum Hebraicum*. La plus grande partie est consacrée aux différences massorétiques entre les Palestiniens et les Babyloniens. P. 571, ligne 10, au lieu de « Israël », il faut lire « au pays d'Israël ».

Une étude consacrée au Midrasch tannaïtique a pour auteur M. Ludwig A. Rosenthal, de Preuss.-Stargard (p. 463-484) ; elle est intitulée : *Einiges über die Agada in der Mechilta*. L'auteur émet cette assertion que certains chapitres de la *Mechilta* font allusion aux événements du premier siècle après la destruction du Temple, à la manière agadique, et que dans ces chapitres on peut reconnaître diverses couches répondant aux générations successives des Tannaïm. Cette opinion, digne d'attention, est appuyée par l'auteur sur une série d'exemples, mais l'effet de son argumentation souffre quelque peu de son manque de méthode et de son style négligé. Au surplus, le contenu de cette étude se rapproche beaucoup du chapitre que j'ai consacré aux controverses entre Josua b. Hanania et Eléazar de Modiim dans mon *Agada der Tannaïten* (I, 203-219), que l'auteur ne paraît pas connaître. Au lieu d'Eléazar de Modiim, il écrit toujours « Eliézer » et, par suite, croit possible d'identifier ce docteur avec ר' אליעזר, c'est-à-dire Eliézer b. Hyrkanos (p. 465). Le nom de יאשיה, c'est-à-dire Josia est transcrit par lui « Yaschia ». Il serait trop long ici d'entrer dans le détail de ses diverses explications historiques de l'Agada. Il en est beaucoup qui ne sont que des interprétations forcées.

M. Gaster, de Londres, traite d'un midrasch très ancien, à en croire le titre de son article, écrit en anglais (p. 167-178) : « La plus ancienne version du *Midrasch Meguilla*, publiée pour la première fois d'après un manuscrit unique du xe siècle. » Cependant, la thèse que M. Gaster a essayé de démontrer dans son introduction, touchant la haute antiquité de cet *unicum*, n'est nullement confirmée par le contenu de ce Midrasch qui s'étend seulement sur quelques versets du livre d'Esther (I, 1, 10, 12 ; II, 5, 7, 9 ; III, 1, 6, 7, 8, 9 ; IV, 4, 5, 11 ; V, 2, 7, 11 ; VI, 1, 2; VIII, 16 ;

IX, 19). Cette compilation est, au contraire, très récente, et il en existe plusieurs de ce genre sur Esther. M. Gaster croit que ce ms. est du xe ou même du IXe siècle, à cause du papier et des caractères. Mais ces raisons paléographiques ne sont pas suffisamment convaincantes pour que nous reconnaissions a cet opuscule une origine aussi reculée, et M. Steinschneider paraît avoir raison en soutenant dans l'appendice, p. 610, que l'époque de sa composition est le xve ou le XVIe siècle. Comme caractéristique de notre compilation et en même temps comme argument décisif contre l'hypothèse de l'auteur relative à sa haute antiquité, rappelons qu'on n'y trouve mentionné aucun agadiste, qu'il soit tanna ou amora, et qu'on n'y rencontre qu'une fois (p. 177, l. 16) le nom d'un mystérieux ר' שמשן (qu'il faut sans doute corriger en ר' שמעון). Ce qui démontre que le compilateur n'était pas un savant, c'est sa façon de citer l'Agada d'Esther relatée dans le Talmud babylonien, qui est, du reste, sa source principale : כתיב במגילת גמרא (p 174, l. 12), et תניא במגלת גמרא (p. 177, l. 4). Par מגלת גמרא, il entend le traité de *Meguilla* du Talmud. On peut encore se rendre compte du peu de précision avec lequel notre compilateur indique ses sources par sa façon de mentionner une prétendue Baraïta : תניא חייב אדם לשתות עד שלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן. Ce passage est tout simplement la traduction hébraïque de ce que Rab a dit en araméen dans *Meguilla*, 7 *b*. Salomon ibn Parhon cite aussi des passages du Talmud babylonien qui n'émanent pas de Tannaïm par la formule תנן (voir *Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft*, IXe année, p. 40, note 1, et *Revue*, t. XXII, p. 40, note 3). Le manuscrit renferme encore quelques gloses persanes qui indiquent son lieu d'origine. La glose de la page 177, n. 9, n'est pas traduite exactement : אז בראי אן כי שב פסח בוד signifie : « parce que c'était la nuit de Pâque ».

Un Midrasch incontestablement ancien, sur un autre livre hagiographique, est étudié dans la dissertation anglaise de M. K. Kohler, de New-York : « Le Testament de Job, un midrasch essénien sur le livre de Job, publié pour la première fois et traduit avec une introduction et des notes explicatives » (p. 264-338). Cet apocryphe, paru pour la première fois dans la *Scriptorum veterum nova collectio*, d'Angelo Mai (1833), est ici plus facile à étudier, parce que l'éditeur en a numéroté les versets et l'a accompagné d'une traduction anglaise et d'une longue introduction. Le caractère juif et même essénien de ce remarquable apocryphe, qui se rattache, au point de vue littéraire, aux Testaments des patriarches et d'autres personnages bibliques, est mis en évidence par Kohler au moyen d'arguments difficilement contestables, quoique le rôle qu'y joue Satan rappelle quelque peu le diable des chrétiens ; il est vrai qu'il présente aussi de l'analogie avec le Samaël (סמאל) de l'antique légende juive. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner minutieusement ce travail si important dans son ensemble et ses détails. Je me bornerai à quelques remarques. Que la légende racontant que Jonathan ben

Ouzziel a été empêché de traduire les Hagiographes (*Meguilla*, 3 *a*) et la relation rapportant que Gamaliel I a caché un targoum de Job (*Tosefta Sabbat*, ch. XIV, et *Sabbat*, 115 *a*) se rattachent l'une à l'autre (p. 266), c'est une supposition que j'ai émise également dans mon *Agada der Tannaïten*, I, p. 24. A la page 269, ligne 4 du bas, lire R. Abba au lieu de Rabba. R. Eliézer b. Hyrkanos (p. 271) et R. Josua b. Lévi (p. 273) ne devraient pas être désignés comme de saints esséniens. Le rapport que l'auteur établit entre כלבא שבוע, le nom du beau-père d'Akiba, et κόλπω κένῳ, et la transcription de ce nom en *Kolbo* (p. 280) ne me semblent pas légitimes. La « ville d'or » que portait la femme d'Akiba ne peut pas être comparée à la couronne murale de Pallas Athéné (*ibid.*) ; c'était un bijou sur lequel était représentée la ville de Jérusalem et qui, pour cette raison, s'appelait aussi ירושלים דדהבא (*Nedarim*, 50 *a*). P. 291, l. 24, au lieu de « father of Abraham », lisez « brother of Abraham ».

Une série d'études contenues dans notre recueil traitent de la littérature juive du moyen âge et nous font connaître un certain nombre de textes très précieux, publiés ici pour la première fois. M. A. Neubauer, d'Oxford, a fourni « quelques compositions liturgiques inédites attribuées au Gaon Saadia » (p. 388-395), et notamment : 1° une poésie liturgique pour Hoschana rabba, d'après un Siddour du Yémen, avec la suscription : פזמון לרבינו סעדיה גאון זצ׳ל (les mots précédents הקפה הראשונה אברהם appartiennent au commencement de la première strophe après la suscription) ; 2° une poésie liturgique pour la fête de Schebouot, d'après un manuscrit de la Bodléienne provenant d'Egypte, avec la suscription סדר לעצרת עלי עשר הדברות לרבינו סעדיה הגאון שלומין של עיר מחסיה בן יוסף זל בל לצ (au lieu de l'incompréhensible שלומין, il y avait sans doute primitivement של מתא, terme qui était probablement expliqué en marge par les mots של עיר ; la note marginale passa ensuite dans le texte; מתא מחסיה = סורא, Sora). Le n° 1 a sûrement été attribué à tort au Gaon ; il ne se trouve pas non plus parmi les poésies de Hoschana de Saadia que Kohut a publiées et sur lesquelles M. Neubauer nous donne encore ici quelques notes. Le n° 2, au contraire, porte dans sa langue l'empreinte de Saadia et contient même la date de la composition dans ce vers (p. 394, l. 1) : עוררה לקץ חמשים ואחת ושמונה מאות, c'est-à-dire, comme M. Neubauer l'explique, 851 après la destruction du Temple. Le poème fut donc composé par Saadia en l'an 919, presque dix ans avant qu'il ne fût appelé d'Egypte à Sora. Cependant, tout le morceau liturgique, tel qu'il est reproduit ici, ne doit pas être considéré comme l'œuvre de Saadia. Il contient — ce qui paraît avoir échappé à l'attention de l'éditeur — deux passages interpolés qui se distinguent, par le contenu et la langue, des parties authentiques du poème et qui interrompent la suite des strophes, assez artistement composées, du poème de Saadia. Ce poème se compose, en effet, de sept paragraphes formés de vers avec acrostiche et suivant l'ordre alphabétique direct et inverse. Par exemple, I, p. 392,

l. 1-16, אב"גד; II, 392, l. 16 — 393, l. 7, תשרק; III, 393, l. 7-11, l. 38-39, 394, l. 1-6, אבג"ד; IV, 394, l. 7-21, תשרק; V, 394, l. 27 — 395, l. 3, אב"גד; VI, 395, l. 4-17, תשרק; VII, 395, l. 18-30, אב"גד. C'est donc exactement la forme d'acrostiche avec l'ordre alphabétique direct et inverse que Saadia a employée dans son poème sur les 613 commandements ainsi que dans ses *Azharot* (voir קובץ מעשי ידי גאונים, éd. Rosenberg, Berlin 1856, p. 26-54; Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie,* p. 93, 95). Au milieu du troisième paragraphe, p. 393, l. 15-37, il y a dans notre édition une grande paraphrase, également alphabétique, des premiers mots du troisième commandement : לא תשא את שם, contenant une glorification du nom de Dieu et de l'action que ce nom peut exercer. Ce morceau paraît aussi être ancien, et se rattache par son contenu aux idées mystiques de l'époque gaonique sur le pouvoir miraculeux du nom de Dieu. La seconde interpolation est de moindre importance (p. 394, l. 22-26) ; c'est une paraphrase des mots de Jérémie, XLVIII, 10, ארור מונע חרבו מדם, qui sont interprétés comme une allusion allégorique aux devoirs conjugaux. Ce morceau se trouve à la fin du quatrième paragraphe, après les vers traitant du sixième commandement. Maint passage des textes édités aurait besoin de correction. P. 389, l. 21, au lieu de מכצמה, lire מנטומה (= rimé); dans la transcription hébraïque de l'arabe, צ est souvent pour ט. P. 390, l. 15, au lieu de עצמו, l. מוצאו. *Ib.*, l. 24, au lieu de בה, lire פה. *Ib.*, l. 31, au lieu de בהקרבם, lire בהקריבם. *Ib.*, l. 32, au lieu de זפרונו, lire זכרונו (et non זכרונו, comme on le corrige dans l'appendice, p. 613). P. 391, l. 11, au lieu de נאמנו, lire נאמני. *Ib.*, l. 14, au lieu de נאה, lire הוד (à cause de la rime avec כבוד). *Ib.*, au lieu de לפאר שמן, lire שמן לְפָאֵר (également à cause de la rime avec פָּאֵר). *Ib.*, l. 18, au lieu de עונו, lire עוני. *Ib.*, l. 19, au lieu de הדומין, lire הדומיך. *Ibid.*, l. 37, au lieu de במלכותן, lire במלכותך. P. 393, l. 24, entre les mots הנזכר על et תשא, quelques mots sont tombés et il est probable qu'il faut rétablir le texte ainsi תשא [לא]. [הנזכר על]ים והוא נבקע. *Ib.*, l. 31, au lieu de והילם, lire ואילם (= וְאֵלֵּם). P. 394, l. 3, au lieu de ברה, lire ברה. P. 395, l. 18, au lieu de אילני פרות, il faut sans doute mettre אילו דברות.

M. Hermann Gollancz, de Londres, s'occupe (p. 186-197) d'une curiosité liturgique des Juifs du Yémen. Il donne une traduction anglaise de la paraphrase araméenne de l'*Amidâ* (les 18 bénédictions) éditée par M. Gaster dans la *Monatsschrift,* XXXIX, p. 84-90. Au sujet de p. 195, note 2, je remarquerai que גנתיה est une corruption de עתיד.

Les nouveaux extraits que M. Samuel Poznanski, de Berlin, a tirés du *Kitâb-alanwâr walmarâqib* de Qirqisâni (p. 435-456) sont précieux. M. Poznanski nous donne ici une édition correcte (en caractères arabes) de deux importants chapitres (17 et 18) de la troisième partie (une polémique contre les partisans de la doctrine de la métempsycose) et un chapitre de la cinquième partie (sur le sabbat)

du grand ouvrage de cet auteur caraïte, contemporain de Saadia, que M. Harkavy a eu le mérite de mettre, dans ces dernières années, au premier plan des études d'histoire littéraire. Le manuscrit d'où est tiré ce dernier chapitre est écrit en caractères arabes, sans excepter les mots hébreux et les citations bibliques, comme cela se rencontre fréquemment chez les Caraïtes. Dans le texte arabe, je n'ai trouvé que peu de fautes. P. 441, l. 5 et 6, le teschdid surmontant le ג dans מחתאג est à supprimer. P. 443, l. 2 du bas, au lieu de קאדר, l. קאדרא (cf. p. 444, l. 10). P. 444, l. 16, le תוול du ms. a été changé inutilement en תנאול, car תוול אלי מנפעה donne un sens excellent : « La douleur conduit (ou arrive) finalement à un grand profit. » *Ib.*, l. 20, au lieu de בקדר l. בקדרה (et non והו יקדר comme M. P. le propose). P. 449, dernière ligne, au lieu de ראגע, lire ראגנא. P. 454, l. 7, au lieu de אתי, lire אן. P. 455, ligne 10, ואל טעמין aurait dû être écrit en hébreu, טעמין étant la désignation araméenne des accents. *Ib.*, au lieu de ליסב, l. ליסת.

M. A. Harkavy, de Saint-Pétersbourg, dans une courte étude écrite en hébreu (p. 244-247), donne quelques passages intéressants tirés de Saadia et d'un commentaire caraïte du Pentateuque, où il est fait mention des Khazars et de leurs croyances juives ; il a édité l'original arabe avec traduction hébraïque. P. 245, l. 25, au lieu de יצח, lire צח (comme l. 13) *Ib.*, l. 25, au lieu de וקצוהא, lire וקצאהא. *Ib.*, l. 4 du bas, au lieu de יראה רק את התשובה לדבור ראשון, il est plus exact de traduire יראה שאינה כי אם תשובה לד"ר.

M. Friedländer, de Londres, a donné une traduction anglaise, avec notes, des paragraphes du *Khozari* (II, 67-80) de Juda Halévi traitant de la langue hébraïque et qui sont en partie assez difficiles (p. 139-151). Il est regrettable que, pour la traduction, l'auteur n'ait pas tenu compte de mon travail sur ce sujet, publié dans le huitième volume du journal *Hebraïca* paraissant à Chicago (p. 136-149) et des explications de J. et H. Derenbourg dans les *Opuscules*, p. LXXXIII.

M. Hartwig Hirschfeld, de Ramsgate, a fourni une notice remarquable sur un « commentaire arabe sur Esther faussement attribué à Maïmonide » (p. 248-253), d'après l'édition de Livourne, 1759. Dire que ce livre n'est pas cité dans le *Thesaurus* de Benjacob est une erreur, car il s'y trouve mentionné p. 461, n° 196. Comme spécimen de la langue, Hirschfeld donne « l'édit de Haman » dans l'original arabe, avec traduction allemande. Je ne sais pourquoi les mots לתעוגהם עלי עהדנא (p. 252, l. 3) sont traduits : « parce qu'ils ont fourni des avances a nos ennemis ». Le sens paraît être plutôt : « parce qu'ils pèchent (agissent tortueusement) contre notre loi ». Il est faux de traduire כלאם רבותינו par Kalâm des sages (p. 249), car כלאם n'a pas ici le sens de « dogmatique théologique », mais correspond à l'hébreu דברים (par suite = דברי רבותינו), comme on trouve fréquemment chez Aboulwalid כלאם אלאואיל = דברי הקדמונים. P. 251, l. 16, au lieu de ואבחתה, lire ואבחתהם.

M. B. Felsenthal, de Chicago, traite d'un point de l'histoire de

l'exégèse biblique ; son étude est intitulée : *Zur Erklärung von Amos, 6, 10* (p. 133-137). Le seul fait que nous puissions considérer comme solidement établi, c'est que les anciens auteurs exégétiques ont entendu מְסָרֵף dans le sens d'oncle, frère de la mère. Si Yéfét b. Ali emploie le mot dans ce sens et y ajoute même un féminin (בת המסרף והמסרפת בת הדוד והדודה), cela ne prouve pas que le sens de מסרף se soit conservé par une tradition lexicologique encore vivante, mais simplement que Yéfét, lui aussi, expliquait ainsi le mot dans Amos et l'employait en conséquence, comme cela se pratique pour d'autres *Hapax legomena* de la Bible. Un autre article de M. Felsenthal (p. 127-133, 137-138) plaide en faveur de la prononciation de « Kimchi » contre la prononciation de « Kamchi » avec un *a*, laquelle est attestée par des manuscrits. Qu'Immanuel Romi, au XIIIe siècle, prononçait déjà קַמְחִי, M. F. le prouve par le fait que ce poète fait rimer קמחי avec שִׁמְחִי. Elia Lévita ponctue expressément קִמְחִי. Si la prononciation avec *i* est donc différente de la prononciation primitive, elle est en tout cas sanctionnée par une haute antiquité, et il serait dommage d'y renoncer.

M. S. SCHECHTER, de Cambridge, nous fait connaître une intéressante compilation exégétique de l'école des Tossafistes (p. 485-494) ; il nous apprend les noms des auteurs qui y sont mentionnés et en donne différents extraits d'après le ms. 641 de la Bibliothèque De Rossi à Parme. R. Nathanel, un disciple de R. Yehiel de Paris, se nomme comme l'auteur de cette compilation. L'ouvrage contient aussi beaucoup de passages d'ouvrages midraschiques qui ne se retrouvent pas ailleurs.

La description d'un autre manuscrit (n° 184) de la même Bibliothèque (p. 601-604) est due à M. C. TAYLOR, de Cambridge. Ce manuscrit ne contient pas, comme on le croyait jusqu'à présent, un commentaire sur le traité d'*Abot* par Meschoullam b. Kalonymos de Rome, mais une version plus étendue du commentaire attribué à Raschi sur *Abot*, I-V, avec quelques autres fragments ; un de ces fragments contient l'explication dudit Meschoullam sur *Abot*, III, 19 et 20.

M. SCHREINER, de Berlin, dans ses *Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur* (p. 495-513), publie des textes arabes très intéressants : 1° une traduction de Deutéronome, XXXII, 1-43, d'après le *Kitâb-al-milal wal-nihal* d'Ibn Hazm (XIe siècle), qui est sûrement d'origine juive et qui serre le texte de beaucoup plus près que la traduction de Saadia ; 2° un fragment assez étendu du *Kitâb a'lâm al-nubuww* d'Al-Mâwerdi, où se trouvent beaucoup de passages bibliques traduits en arabe qui furent appliqués par les auteurs mahométans à Mahomet et à l'Islam. Ce sont les passages suivants de la Bible : Genèse, XVI, 8-12 ; XVII, 20 ; Deut., XVIII, 17-19 ; XXXIII, 2-3 ; Isaïe, LX, 1-7 ; XXI, 6-9 ; XXXV, 1-2 ; IX, 5 ; XL, 3-5 ; XLII, 11-13 ; XLI, 17-20 ; Joel, II, 2-5 et 10-11 ; Obadia, I, 3 et I, 5 ; Michée, V, 2-3 ; Habac., III, 3-7 et 13-14 ; Ezéch., XIX, 10-14 ; Soph., III, 8-10 ; Zach., IV, 1-6 ; Daniel, VII, 13-15 ; VIII, 14, 23 ; III, 1-47 ; Psaumes, CXLIX, 1-8 ; L, 2 ;

LXXII, 8-15 ; IX, 21. M. Schreiner a négligé de désigner ce dernier passage des Psaumes. On trouve ici la même interprétation des mots שיתה ה' מורה כהם que chez Ibn Kouteiba (מורה, maître, גאעל אלסנה). Voir *Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft*, XVe année, p. 310 et 312. Dans l'introduction des passages édités, M. Schreiner a aussi omis de relever la division originale des chapitres des livres bibliques qu'on peut observer dans les citations bibliques de Mawerdi. C'est ainsi, par exemple, que le chapitre XVI de la Genèse est désigné comme le chapitre VII (אלפצל אלסאבע מן אלספר אלאול), les chapitres XVIII et XXXIII du Deutéronome comme XI et XX. Dans Isaïe, le chap. XXXV est appelé le chap. XVI, le chap. XL est désigné comme le XVIIe, et les chap. XLI et XLII le XXe, le chap. LX le XXIIe. Cette division se trouve déjà chez Fahr al-dîn Râzi (XIIe siècle), mais celui-ci cite le chap. XVI de la Genèse comme le IXe (תאסע est donc une corruption de סאבע ou inversement) et le chap. XXXIII du Deutéronome comme le XXe (voir Schreiner, dans *Z. D. M. G.*, XLII, 645). Ceci offre d'autant plus d'intérêt que chez les Juifs, avant qu'ils n'eussent adopté la division des chapitres telle qu'elle existe dans la Vulgate, les chapitres de la Bible n'étaient pas numérotés : donc le numérotage employé par les auteurs mahométans, s'il est d'origine juive ainsi que la traduction biblique, serait le premier en date en ce genre. Il est à regretter que M. Schreiner n'ait pas traduit les textes qu'il a édités, pour les rendre accessibles aux non arabisants. Dans le n° 1, contenant la traduction de Deut., XXXII, il y a des lacunes qui n'ont pas été relevées. C'est ainsi que dans le verset 24, il manque la traduction de וקטב מרירי ; dans le verset 31, celle de אויבינו ; dans le verset 32, celle de ענבימו ענבי רוש ; dans le verset 42, celle de la seconde partie du verset. Dans le verset 39, תבצרו (= ראו) est imprimé deux fois. Dans le verset 42, ולאסכרן (= אשכיר) est corrigé inutilement en וכאבסרן. P. 505, l. 13, המה יראו (Isaïe, XXXV, 2) est traduit par וסירון. M. Schreiner fait à ce sujet la singulière remarque que וסירון répond au mot du texte והשרון et renvoie aux Septante où והשרון est traduit par καὶ ὁ λαός μου ὄψεται ; par suite, au lieu de והשרון, la traduction fait supposer ישרון (de שור, voir). Mais, en réalité, dans les Septante, והשרון n'est pas du tout traduit, et ὄψεται est la traduction de יראו. Cette erreur de M. Schreiner est d'autant plus étrange que dans notre traduction arabe, והשרון est traduit par ואלריאץ « les champs, les prés ». Saadia traduit aussi שרון, non comme un nom propre, mais comme un substantif ayant le sens de סהל, « plaine ». (Cf. Aboulwalid, Dictionnaire des racines, art. שרה). P. 511, l. 12, au lieu de מא, lire לא. P. 512, l. 12, au lieu de אהל אלרס, lire אהל אלקדס « les gens de Jérusalem ». *Ib.*, l. 11, ארמיא בן ברכיא doit être corrigé en זכריה בן ברכיה. Le même prophète est appelé, p. 509, l. 2 du bas, זכריה בן יוחנא. יוחנא est une corruption, facile à comprendre, de ברכיה, car dans l'écriture arabe, si les points diacritiques sont omis, les deux mots se ressemblent beaucoup. P. 512, l. 12, il ne s'agit pas de Jérémie

mais de Zacharie, comme cela ressort de l'indication du contenu du fragment, que l'auteur n'a malheureusement pas donné (אלהדיה, l. 13 = etc.) : « après que les gens de Jérusalem eurent tué leur prophète » semble, en effet, se rapporter à Zach., XII, 10. Comme curiosité, je citerai encore le passage de la p. 506, ligne 6, où il est dit qu'Isaïe, XLII, 11-13, est mentionné dans « le psaume CLIII de David ». Il semble qu'on a voulu parler de ce faux psautier mahométan (אלזבור) qui se compose de 150 Sura et est une imitation du Coran (voir Goldziher, *Z. D. M. G.*, XXXII, p. 351).

Le même genre de sujet que traite M. Schreiner est étudié dans le travail, écrit en anglais, de M. J. DE GOEJE, de Leyde, qui s'occupe des citations bibliques dans le Coran et dans la tradition (p. 179-185). M. de Goeje publie aussi dans l'original et avec la traduction, d'après un écrit de Zamakhschari, une tradition, inédite jusqu'ici, de Mahomet rapportant à lui-même une prophétie d'Isaïe. Cette prophétie a pris pour base, en les interprétant très librement, des éléments du chap. XLII d'Isaïe (p. 184, l. 24, il y a par erreur le chap. 62, au lieu de 42), tirés non seulement des versets 2 et 3, mais aussi des versets 1 et 19. M. de Goeje déduit de la manière dont le Coran et la tradition citent le contenu des passages bibliques qu'à l'époque du fondateur et des pères de l'Islam, il n'existait pas de traduction arabe de la Bible.

M. D. S. MARGOLIOUTH, d'Oxford, traite de la traduction arabe de la Rhétorique d'Aristote d'après un vieux manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, datant de l'an 1027 (p. 367-387). Cette traduction, faite d'après une traduction syriaque de l'original grec, peut servir, comme le prouve l'auteur, à établir la leçon exacte de beaucoup de passages douteux de l'original.

M. STEINSCHNEIDER, de Berlin, a apporté une contribution à l'histoire générale de la littérature. Son étude intitulée *Lapidarien* est présentée comme un essai d'histoire de la civilisation (p. 42-71). Dans un chapitre d'introduction, M. St. indique le développement, la tendance et les sources de la littérature du moyen âge relative aux pierres précieuses et il énumère ensuite ces travaux littéraires eux-mêmes, savoir : 1° les écrits arabes ; 2° les écrits européens ; 3° les écrits hébreux. Deux appendices énumèrent les écrits sur les douze pierres précieuses du pectoral et des « traités généraux », particulièrement ceux de F. de Mély. Un troisième appendice donne des extraits de *Lapidaria* hébreux et arabes. A propos de ces extraits, j'indique les corrections suivantes : P. 68, l. 17, lire אלא, au lieu de לא ; p. 69, l. 4, lire אדם, au lieu de אדם ; p. 70, l. 3, au lieu de פורפנטינא, il faut sans doute lire טרפנטינא, la pierre serpentine ; *ib.*, l. 10, lire קָשֶׁה, au lieu de קשה ; *ib.*, l. 16, lire וישבצוה (Exode, XXVIII, 20), au lieu de וישבעוה ; *ib.*, lire בכתף, au lieu de בכנף ; *ib.*, l. 15, il faut sans doute corriger שהיו en שום (כעין קליפות שום, comme des gousses d'ail).

L'étude de M. F. MAX MULLER, d'Oxford (p. 1-41), forme un impor-

tant chapitre de l'histoire des religions. Elle traite « d'anciennes prières », en caractérisant la signification religieuse des prières dans les diverses religions anciennes et en illustrant les idées émises par des exemples. La prière, telle qu'elle se trouve dans les Psaumes, n'est mentionnée que brièvement, mais elle est déclarée supérieure à toutes les autres. Les paroles du célèbre savant méritent d'être reproduites ici : « Après avoir lu les hymnes et les prières d'autres religions, dit-il (p. 40), aucun juge impartial ne voudra nier que les psaumes hébreux sont uniques entre toutes les prières, à cause de leur simplicité, de leur puissance et de la majesté de leur langage, quoique la collection des psaumes, comme toute collection de prières, contienne bien des choses que nous voudrions volontiers en retrancher. » A propos de l'idée effleurée p. 38, l. 9, je rappellerai les paroles de l'amora Yohanan : « Plût à Dieu que l'homme pût prier toute la journée, car la prière ne nuit jamais » (Voir *Agada der palastin. Amoräer* I, 241). Au sujet de la page 3, il faut remarquer que les Psaumes ne s'appellent pas seulement « Tehillim », mais aussi « Tefillot ». Voir Ps. LXXII, fin.

La notice de M. H. STEINTHAL, de Berlin, sur « le caractère des Sémites » (p. 557-559) forme, en quelque sorte, un commentaire du titre de notre recueil. Elle rappelle les contradictions entre les diverses tentatives pour déterminer ce caractère et arrive à cette conclusion qu'il est impossible d'établir une caractéristique de la race sémitique qui ne soulève pas d'objections et soit applicable aux diverses nations désignées comme sémites.

L'histoire des Juifs n'a fourni de sujet qu'à trois études. M. TH. REINACH, de Paris, explique avec beaucoup de sagacité un passage de Solin sur la destruction de Jéricho à l'époque d'Artaxerxès (p. 457-462). Il rend plausible l'opinion que cet Artaxerxès ne désigne pas un Achéménide, mais le fondateur de la dynastie des Sassanides, et que par la « guerre d'Artaxerxès » (Artaxerxis bello), il faut entendre la lutte entre ce souverain et l'empereur Alexandre Sévère.

M. GUSTAVE OPPERT, de Berlin, s'occupe des colonies juives de l'Inde (p. 396-419), exposant l'histoire de ces colonies d'après la littérature et relatant d'une manière très intéressante leur état actuel d'après ses propres constatations

M. GEORGE-ALEXANDRE KOHUT, de New-York, éditeur de ce recueil, a ajouté un supplément important à l'étude de M. Oppert. Il publie et examine la correspondance entre les Juifs de Malabar et ceux de New-York, à la fin du XVIIIe siècle (p. 420-434), en rapportant aussi d'autres informations sur les Juifs indiens. M. Kohut, qui est au début de sa carrière scientifique, a encore fourni d'autres éléments très utiles à cet ouvrage, qui a été mené à bonne fin, grâce au sentiment de piété filiale qui l'animait envers la mémoire de son père ; il a donné une preuve de sa grande érudition, en ajoutant une foule de renseignements bibliographiques et autres a certains tra-

vaux ou en les réunissant dans l'appendice qu'il a placé à la fin du volume. Outre la dédicace enthousiaste à la mémoire de son père, il a mis en tête de l'ouvrage une préface assez longue (p. v-xii) où nous apprenons le fait malencontreux de la perte d'un article envoyé par M. Jules Oppert, de Paris, et intitulé : *Une convention commerciale de l'époque d'Abraham.* La vie du savant au mérite scientifique duquel ce beau monument a été érigé, est décrite jusqu'en ses détails intimes dans le *Charakterbild* de M. Adolphe Kohut, de Berlin, biographie qui suit la préface (p. xvii-xxxv). Les exagérations qu'on y trouve doivent être attribuées à l'affection fraternelle. Mais, dans ce récit, nous retrouvons les traits caractéristiques de l'activité scientifique d'Alexandre Kohut : un effort infatigable, que nulle difficulté ne peut arrêter, pour atteindre le but poursuivi, une ambition ardente unie à une rare force de travail, qu'il n'a cessé d'exercer depuis la plus tendre jeunesse. Il n'a pas atteint un âge avancé, mais la somme de ses travaux est aussi grande que s'il avait vécu de longues années. Son portrait, admirablement exécuté, qui se trouve à la tête du livre, met aussi les traits de son visage sous les yeux des lecteurs de ce volume, dont l'aspect extérieur est également fort bien soigné et qui n'a d'autre défaut qu'un peu de négligence dans les corrections. Répétons qu'en publiant ce volume, le fils n'a pas seulement rendu hommage à la mémoire de son père, mais a aussi rendu service à la science.

Budapest, mars 1897.

W. Bacher

D. C. Hesseling. **Les cinq livres de la loi (le Pentateuque).** Traduction en néo-grec, publiée en caractères hébraïques, à Constantinople, en 1547, transcrite et accompagnée d'une introduction, d'un glossaire et d'un fac-similé.

Il y a sept ans, j'ai essayé, par deux études publiées presque en même temps dans la *Revue des Etudes Juives* (tome XXII, p. 250 et suiv.) et dans la *Revue des Etudes Grecques* (tome III, p. 288-308), de faire connaître, avec quelques détails, l'existence d'une version grecque du Pentateuque, éditée en caractères hébraïques, à Constantinople, l'an 1547, dont Wolf, dans sa *Bibliotheca Hebraea*, II, p. 355, et M. Emile Legrand, dans sa *Bibliographie Hellénique*, II, p. xx, avaient fait une courte mention et donné un petit spécimen.

J'aurais désiré préparer une édition complète de ce texte intéressant ; mais les circonstances défavorables où je me trouve placé à

Corfou, loin des bibliothèques et des grands centres d'études, n'ont pas permis l'accomplissement de ce projet.

Un de mes confrères, le Dr D. C. Hesseling, de Hollande, a été plus heureux que moi. Sa transcription, commencée sur l'exemplaire de la bibliothèque du séminaire israélite de Breslau, achevée sur celui de Paris, a paru au commencement de cette année en un gros volume de LXIV-443 pages, imprimé à Leyde chez M. L. Van Nifterik.

J'ai ouvert cette publication avec une impatiente curiosité ; je l'ai fermée avec un certain sentiment de déception que je vais essayer de justifier.

Pour étudier avec succès le Pentateuque néo-grec de Constantinople, il faut à la fois posséder à fond la langue de l'original et le grec, non seulement en théorie, mais tel aussi qu'il est parlé aujourd'hui en Grèce. Maints phénomènes particuliers à ce monument ne trouvent leur explication que dans la comparaison soigneuse et intelligente du texte hébraïque. On se trouve parfois en présence de certains faits qui ressemblent à des énigmes et à des jeux de mots, que seul peut déchiffrer ou saisir celui qui connaît la langue où ils sont proposés. Pour ce qui est du grec, il faut noter qu'en dehors de certains faits de morphologie et de syntaxe non encore envisagés par la science, il y a dans notre texte des particularités graphico-phonétiques qui sont dues à l'impossibilité, pour l'alphabet et le système vocal de l'hébreu, de reproduire d'une façon sûre et exacte les différents sons du grec. Très souvent il faut suppléer à ce défaut par la connaissance de la prononciation vivante, ne perdant jamais de vue qu'entre le traducteur de Constantinople et ses lecteurs contemporains il existait une espèce de convention tacite, grâce à laquelle ces derniers se contentaient d'une représentation approximative, toutes les fois qu'elle était imposée par la nécessité.

I

Une condition indispensable pour ramener à l'aspect scriptural de sa propre langue un texte transmis en caractères d'une langue différente, c'est de savoir lire dans cette dernière sans aucune défaillance. Si l'on découvrait une inscription grecque de l'époque ptolémaïque, gravée avec les signes de l'alphabet hiératique, la personne la mieux qualifiée pour la déchiffrer serait sans conteste un égyptologue, mais un égyptologue qui pût aller vers son but sans trébucher et avec une confiance bien fondée en lui-même, qui sût en même temps se rendre le compte voulu de la quasi-impossibilité d'exprimer dans une langue étrangère les nuances phonétiques particulières à la langue de l'original, qui à la science grammaticale joignît la pratique nécessaire. L'éditeur hollandais a-t-il su satisfaire à cette condition pour le texte gréco-hébraïque de Constantinople ? On peut répondre à la question

au moyen d'une inspection des noms propres contenus dans le volume.

Dans son introduction, il nous dit, d'une façon catégorique, avoir voulu rigoureusement conserver à ces noms leur forme hébraïque, et pourtant il y en a qui sont absolument impossibles à reconnaître, tant ils sont altérés et ne correspondent pas à la prononciation, quel que soit le système qu'on veuille adopter. M. H. fait sonores bon nombre de שְׁוָא muets, et vice-versa, en nous donnant. par exemple, d'abord Μαλαλεελ et Μεταβεελ (מַהֲלַלְאֵל, מְהֵיטַבְאֵל), et puis Νιμεροδ, Σινεαδ, Θιδεαλ, Μαμερε (נִמְרוֹד, שְׁנָאָב, תִּדְעָל, מַמְרֵא). D'une manière générale, il avale le deuxième *e* des mots vocalisés par deux סֶגוֹל, et dit, par conséquent, Ιεφθ, Πελγ et Περζ pour יִפְתָּח, פֶּלֶג, פֶּרֶץ. Le nom יָשָׂשכָר devient, dans les trois premiers livres, Ισασκαρ. Le כ est toujours rendu par Κ, surtout lorsqu'il est sans voyelle sonore : Χανοχ, Ερχ, Βεκρ (il y a une triple faute dans ce nom) pour חֲנוֹךְ, אֶרֶךְ, בֶּכֶר. Par une absorption que rien ne justifie, לְוִיִּים devient λεβιμ, et puis, par un écart de la règle qu'il s'est lui-même imposée, l'éditeur écrit Νεφθαλι et quelques autres noms d'après la version des Septante. Il est évident qu'une telle infidélité de reproduction appliquée à la partie grecque du texte, et particulièrement à des formes qui sont ou inconnues par d'autres monuments ou susceptibles de contestation, peut égarer les philologues et amener à des conclusions erronées. Nous allons voir que M. Hesseling en a été la première victime.

Tout le monde sait que les Juifs espagnols ne font aucune distinction dans la manière de prononcer le ת avec ou sans *daguesch*. La première couche des Israélites de Corfou, tout comme leurs coreligionnaires de Janina et d'Arta, discernait entre la spirante et la sourde — les anciens monuments gréco-hébraïques sont là pour nous le prouver ; — mais quand l'Inquisition jeta sur cette île, d'abord directement, en 1492, et ensuite par la voie des Pouilles, en 1540, de nouvelles couches considérables d'Israélites espagnols, ceux-ci parvinrent à faire disparaître parmi les anciens habitants, la distinction de son, pratiquée jusqu'alors. Aujourd'hui on prononce toujours T ; une exception doit être faite pour ceux qui, déjà adultes, sont récemment venus de l'Epire s'établir dans l'île, mais leurs enfants, instruits dans les écoles entretenues par les Sephardim, se sont conformés à la manière commune de prononcer cette dentale. De sorte qu'il y a aujourd'hui dans une même famille de pareille provenance des individus appartenant à deux générations différentes qui prononcent de deux façons diverses la même lettre. Un changement semblable doit s'être lentement produit à Constantinople lors de l'affluence, dans les provinces ottomanes, des proscrits de Ferdinand-le-Catholique ; mais les Israélites d'origine grecque tinrent ferme quelque temps et nous voyons que dans la généralité des cas le texte de Constantinople offre un ת sans *daguesch* (quelquefois avec, par simple mégarde) pour le Θ, et un ט pour le T. Mais déjà le séphardisme — qu'on me passe le mot — se fait jour, et soit que l'ouvrier

hébréo-grec se soit laissé entraîner par l'exemple des personnes qui l'environnaient, soit que la composition même de la partie grecque ait été confiée à un imprimeur d'origine espagnole, probablement un membre de la famille d'Eliézer Soncino[1], le fait est que parfois on trouve le ת employé à la place du ט. C'est ce qui induit en erreur M. Hesseling ; car aux pages VI et XLVI de son Introduction, il prend des mots comme μουσθάκι et ἐδαπανεύθην pour des preuves sérieuses que le traducteur de Constantinople possédait la connaissance du grec littéraire. Si cela est vrai ou non, on le verra dans la suite de cette étude, mais, en attendant, je pense que M. Hesseling lui-même voudra accepter l'explication que je viens de donner de cette confusion du ת avec le ט, d'autant plus que la première des deux formes citées ne saurait rien prouver, puisque les anciens n'ont jamais dit ou écrit μύσθακες, mais bien μύσταχες. Il en est de même de la forme Φιλισθίμ. Où notre traducteur l'aurait-il pu emprunter, si les Grecs de tous les temps ont dit Φιλισταῖοι avec un T ? Il est également impossible que les Israélites de Constantinople, si insoucieux de gréciser les noms propres, aient préféré à Ναφταλὶ la forme Νεφθαλί, qui n'est même pas toujours justifiée par le texte gréco-hébraïque, et qui, en tout cas, ne peut être expliquée que par ce système de convention mentionné au début de notre article. En acceptant mon avis, on peut se débarrasser de tous les doutes et de tout l'étonnement occasionnés par les formes, autrement inexplicables, θέλειος, θελειώνω, ξεθελειώνω, δεκαθέσσερεις, εἴκοσι θέσσερες, signalées p. XXXVII de l'Introduction, et ramener à la règle générale le mot τάφειο de la Gen., XXIII, 4, auquel il faut aussi conserver le שׂדֶה donné par le texte imprimé (διακράτηξη θάφειου)[2].

Passons maintenant au deuxième point sur lequel s'appuie la thèse de M. Hesseling. C'est l'emploi fait par notre traducteur de la préposition μετά. Envisageons le sort de cette particule. Elle est, avec κατά, dont le sens et la syntaxe ont été également détournés, la seule préposition en τὰ de la langue classique. Nous la trouvons figée dans la locution μεταχαρᾶς, et en état de composition changée en ματά et indiquant la répétition (ματακάνω = refaire, ματαλέω = redire). Devant les pronoms qui commencent par une voyelle, on la voit

[1] M. Leonello Modona, dans la *Revue des Etudes juives*, tome XXIII, p. 135, me reproche d'avoir pris la formule bien connue ב"כר pour un nom propre. Je n'y avais pas pensé du tout ; cette formule est toujours vivante dans plusieurs communautés israélites, et si je ne l'ai pas expliquée, c'est que je la croyais générale parmi les Juifs. Quant à son reproche de n'avoir pas fait mention de lui au sujet du Jonas, qu'il se rappelle que je n'ai parlé de ce texte que très brièvement dans « Deux versions peu connues du Pentateuque, etc. ».

[2] L'orthographe כַּתּוֹשׁ, qui d'ailleurs n'est pas constante, s'explique tout à fait de la même façon. La forme χαθώς, adoptée par M. Hesseling, n'est pas destinée à trouver du crédit auprès des philologues. Il cite à l'appui de son innovation la remarque de M. Psichari dans la *Revue des Etudes grecques*, I, p. 206. Mais M. Psichari n'y fait que la simple observation que καθὼς est entré dans le parler populaire par l'influence des savants, sans aucune allusion à des changements phonétiques.

encore se conserver presque intacte, tantôt produisant l'absorption du son qui vient après (μετὰ μᾶς = μετὰ ἐμᾶς), tantôt laissant sa voyelle finale s'élider devant l'initiale du mot suivant (μετ' ἐμᾶς). Comme toutes les autres prépositions ou locutions-prépositions, elle régit désormais l'accusatif, et, déchue de ses autres significations de *entre, après*, elle n'indique plus que la compagnie. Avec les noms, elle a été le plus endommagée : privée de la voyelle finale, elle a dû subir le puissant choc des consonnes, notamment du τ de l'article, contre lequel elle venait se heurter, et a fini par perdre le τ. C'est ainsi que, après μὲτ τόν ἄθρωπο, μὲτ τὴ γυναῖκα, on se trouva en présence de μὲ τὸν ἄθρωπο, μὲ τὴ γυναῖκα, et, plus tard, de μὲ κόπο, μὲ πίστη, μὲ ἄθρωπο, etc. Toutefois cet élément caduc se trouve bien protégé devant les pronoms, et il se perpétue jusqu'à nos jours, de sorte qu'on dit encore dans plusieurs régions de Grèce μετ' ἐκεῖνονε, μετ' αὐτουνούς. Mais tandis que cette préposition se débattait ainsi, le peuple perdait la conscience de l'origine de cette syllabe τα ou de ce débris de syllabe, et l'appliquait par analogie à d'autres prépositions, qui primitivement en étaient tout à fait dépourvues ; c'est alors que surgirent les nouvelles formes ἀντιτὰ (dont les exemples foisonnent dans le texte de Constantinople), et γιατ (= γιὰ = διὰ), qui vit toujours dans les combinaisons γιατ' ἐμένα, γιατ' αὐτόν, etc. Personne ne se rendait compte de cet élément intrus ou présumé tel ; notre anonyme se trouvait dans la même ignorance que le commun du peuple, et cette ignorance devenait pour lui un véritable embarras par la nécessité où il se trouvait d'écrire ces combinaisons bizarres. Nous le voyons, en effet, tâtonner au milieu de la plus grande incertitude. S'il avait connu, même par une étude rudimentaire de la littérature grecque, la prépostion μετὰ et les légères transformations auxquelles elle était sujette dans la langue classique, il aurait vite pris son parti, en adoptant l'orthographe מֶרְטָא (μετὰ) pour la représentation intégrale du mot et מֶרְט (μετ') dans les cas d'élision. Car, par-dessus tout, ç'aurait été pour lui une grande facilité toutes les fois qu'il se serait trouvé au bout de la ligne, où, par imitation de la coutume hébraïque, il n'a jamais recours à la séparation syllabique des mots. Mais c'est le contraire qui se passe ; nous le surprenons justement entre deux lignes a adopter tantôt l'orthographe μετὰ σὲν, tantôt μέ τασὲν. Il serait superflu de s'étendre encore davantage et de multiplier les exemples dans un recueil comme celui-ci, pour résoudre la question contre la thèse soutenue par l'helléniste hollandais. Les deux exemples cités sont plus que suffisants ; dans la marge de l'exemplaire qui m'a servi à faire la collation, j'ai soigneusement noté les leçons offertes dans tous les cas de combinaisons pareilles, et pas une seule n'a pu faire naître en moi l'opinion que le traducteur anonyme connût l'existence de μετά comme préposition indépendante. Du reste, il ne l'emploie jamais devant un nom.

D'autres preuves pourraient être citées à l'appui de cette thèse :

par exemple, la séparation entre deux lignes de καλό θωρη, προς φορὰ et autres cas semblables, mais ils n'ont qu'une importance illusoire. Cette séparation est déterminée par l'influence de l'hébreu, comme dans le premier de ces exemples (= יָפֶה תֹאַר), ou par la transparence frappante des éléments constitutifs (πρὸς φορὰ), dont même les personnes non cultivées peuvent facilement se rendre compte par intuition. On ne dirait certainement pas d'un paysan de France, ignorant mais intelligent, qui analyse le mot *entrevue*, ou d'un Allemand des mêmes conditions qui explique que *Nachmittag* est formé de *Nach* et *Mittag*, qu'ils ont fait des études grammaticales. Ces braves gens feraient de l'étymologie sans même se douter que cette science existe.

Mais a-t-on besoin d'autres preuves que notre Constantinopolitain n'avait jamais lu un livre grec? Que l'on considère comment il rend certains mots, dont les connaisseurs les plus superficiels du grec devaient savoir les équivalents en cet idiome. Croyez-vous que s'il avait lu, par exemple, — et il ne l'aurait sans doute pas négligé, s'il avait su le grec — un livre d'Histoire Sainte, il n'y eût trouvé les mots Αἱ φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ, αἱ δέκα πληγαὶ τοῦ Φαραώ, ἀγάπα τὸν πλησίον σου, qui sont d'un usage si courant, et que, les sachant, il ne s'en fût servi pour traduire וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ, הַמַּכּוֹת הַגְּדוֹלוֹת, שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל? Que fait-il au contraire? — Il dit constamment, au risque d'agacer le lecteur, accoutumé aux livres composés par des Grecs, δαρμοὶ (frappements) pour πληγαί (plaies), σκῆπτρα (sceptres) pour φυλαί (tribus), τὸ σύ(ν)τροφο (le compagnon) pour τὸν πλησίο (le prochain, le semblable).

Je ne m'attarderai pas longtemps à traiter la question de savoir si notre traduction était destinée à un usage liturgique ou si elle ne répondait qu'à un besoin scolaire. Le manque de témoignages directs nous empêche de la résoudre d'une façon définitive. J'insiste pourtant sur mon avis, que, sinon pendant la lecture solennelle de la Bible, au moins à l'heure du service du midi ou plus tard, on aura pu lire dans les synagogues grecques de Constantinople la section sabbatique dans la version vulgaire. Cet usage s'est conservé jusqu'à nos jours dans l'orient grec et ottoman ; on y lit encore la version de Ruth, des *Pirkè Abot*, des Lamentations, du commentaire allégorique du Cantique des Cantiques[1], et de certaines Haftarot ; celle de Jonas,

[1] Ces commentaires sont connus sous la dénomination italienne *dichiarata* (דִּיצְיָאַרָאטָא), dans un manuscrit de la Bodléïenne que nous allons citer. Dernièrement, les Israélites d'Arta qu'on trouve réfugiés à Corfou à cause de la guerre, l'ont récitée dans une synagogue. Mais la *dichiarata* n'était pas toujours en langue vulgaire. Dans une très courte excursion que nous venons de faire à Oxford, M. Neubauer nous a montré, entre autres, un manuscrit hébraïque de Salonique, qui contenait une *dichiarata* en hébreu des *Pirkè Abot*, peut-être inédite jusqu'ici. Le même volume renferme une espèce de poème éthico-religieux, qui est très intéressant à un double point de vue, d'abord parce qu'il est une espèce d'adaptation du poème de Spanéas, et, en deuxième lieu, parce qu'il nous montre à quel degré les Juifs étaient maîtres de la langue grecque. C'est une chose que nous pouvons voir ici, dans une composition libre et dérivée de l'inspiration, mieux que dans la traduction

notamment, se trouve incorporée dans le formulaire des prières dans deux manuscrits de Bologne et d'Oxford. Et ces versions vulgaires, on ne se bornait pas à les lire, on les chantait aussi d'après les notes musicales du texte hébraïque, l'usage en étant transmis de la plus haute antiquité, si l'on doit en juger par une fort belle édition sur vélin, faite à Lisbonne, en 1492, du Pentateuque avec la version d'Onkelos, imprimée elle-même avec les accents, édition dont j'ai vu un exemplaire dans la bibliothèque privée de M. Gaster, *Hacham* de la communauté portugaise de Londres.

Notre version grecque, au contraire, est extrêmement pauvre en signes de ponctuation ; elle ne marque que la fin des versets, et le lecteur en est réduit à recourir au texte original pour s'aider à faire les poses d'une façon convenable, et pour saisir le sens des phrases. M. Hesseling ne devait pas négliger cette partie importante de la besogne ; on ne peut pas dire qu'il s'en soit bien acquitté. Il y a très peu de chapitres, dans son livre, où des passages nombreux n'aient été défigurés par la collocation erronée des virgules et des points ; dans quelques-uns, le sens est impossible à saisir, dans d'autres, la ponctuation a une influence préjudiciable sur la transcription, occasionnant, pour n'en citer qu'un seul exemple, la substitution du masculin pluriel (αὗτοὶ) au féminin singulier (αὕτη) et vice-versa.

A côté de ces erreurs tout à fait matérielles, le texte original pourrait servir à éviter une foule innombrable de doutes et de fautes, dus à la mauvaise exécution typographique de l'ouvrage constantinopolitain. Toutes le fois qu'on ne sait décider si le compositeur, dans tel ou tel endroit, a mis un ב ou un כ, un ד ou un ר, c'est l'équivalent hébraïque qui peut nous tirer d'embarras. Ainsi dans Nombres, xxx, il y a très souvent le mot וְהֵנִיא qui veut dire *annuler*, et que l'anonyme a rendu par ἐ(μ)πόδισεν [1], *il empêcha* ; l'imprimé est peu

d'un texte hébraïque, où le devoir de stricte fidélité empêche l'auteur de manier la langue à sa façon. Les quelques minutes que nous avons consacrées à parcourir ce poème nous ont confirmé dans notre avis, autrefois déjà énoncé, que les Israélites de ces régions connaissaient le grec parlé aussi bien que leurs concitoyens d'autre culte.

[1] J'explique ici la raison des parenthèses où j'ai enfermé le μ de ἐ(μ)πόδισεν. Le texte gréco-hébraïque nous donne ב — le ב sans דגש étant le produit d'une erreur typographique ne doit pas être pris en considération — ce qui signifie que l'auteur prononçait *ebodissen*. Si l'on transcrit μπ, on donne à croire qu'il y avait un *m* dans l'énonciation du mot, ce qui est contraire à la représentation graphique. Le μ n'est qu'un signe auxiliaire, propre à modifier le son du π, de sourd en sonore. C'est cette fonction secondaire du μ et des autres consonnes analogues que j'ai voulu indiquer, en les isolant des sons réels, dans le spécimen de la *Revue des Etudes grecques*. Je veux espérer que M. Hesseling dans le reproche qu'il m'adresse (p. xi de son Introduction) n'entend pas que je lis *phéyites* pour *phéghites* le mot dont la forme graphique est פְּגִיטֵיש. Ni la pratique que je dois avoir de l'hébreu, ni l'usage quotidien que je fais du grec ne m'auraient laissé commettre une bévue pareille ; mais je crois que ma manière de transcrire est plus méthodique, parce qu'elle nous permet aussi de représenter les cas où le texte de Constantinople donne les formes

clair en ce point, mais le sens de la phrase et la comparaison des deux textes nous font comprendre quelle était l'intention de l'auteur. M. Hesseling transcrit toujours ἐχώρισεν, *il sépara*.

Ailleurs il confond les pronoms enclitiques του, της, τους avec les articles du même son. Ici encore, les méprises peuvent être évitées, si l'on a soin de décomposer les mots hébraïques dans leurs parties constitutives.

Page XXXII de l'Introduction, M. H. expose toute une théorie sur une prétendue forme πειάτε (= εἴπατε). Or le texte ne donne que πὲ γιατὲ ἐμὲν (פֵּר יָטֵר אֵמֵן, Gen., XX, 13). C'est Abraham qui raconte avoir fait à Sara une recommandation conçue dans les termes : *dis de moi*... (אִמְרִי לִי). Ni le sens, ni la forme grammaticale du verbe hébraïque, ni sa construction ne pouvaient offrir le moindre appui à la leçon de M. Hesseling. Des exemples de méprises de ce genre sont très nombreux ; ce n'est pas le lieu d'en dresser la liste. Mais nous ne pouvons nous défendre de relever le manque absolu d'attention chez l'éditeur, lorsque, dans Gen., XLIX, 16 et 17, il confond le nom d'un chef de tribu (Dan) avec les conjonctions ὅ(ν)τε et ὅ(ν)ταν. La faute est d'autant plus grave qu'il obtient cette leçon par une correction arbitraire apportée au texte. Et le sens ? — Ce n'est malheureusement pas le seul passage où M. Hesseling en montre peu de souci. Il semble décidé à exclure le traducteur de Constantinople de la classe des êtres pensants, à en juger par les bizarreries qu'il lui attribue.

Il écrit dans Gen., VI, 16, στώφλια, vocable qui n'existe pas, pour lequel il nous donne dans le glossaire la traduction « dans l'un des côtés », là où il s'agit de στὸ πλάγι της, quatre éléments renfermés dans בְּצִדָּהּ (l'article a été éliminé par le suffixe).

Dans l'Introduction (p. XXIII), il s'étonne du verbe imaginaire σκατηλάχω. Le texte ne donne à cet endroit que σὲ κάταλάχῃ (Nombres, XI, 23), traduction du deuxième et du troisième éléments du mot הֲיִקָּרֶךָ.

Page L, il parle d'un verbe πικέρνει, forgé, selon lui, par le traducteur, dans Gen., XL, 21. Notre auteur n'avait pas besoin d'un verbe nouveau ; le mot qu'il devait traduire est מַשְׁקֶה, substantif rendu tant de fois dans le même chapitre par πικέρνης (*échanson*).

On doit ramener à cette même catégorie de fautes une foule de ἐπῆγαν confondue avec ἔφυγαν (אפיגאן), de πάῃ avec φάῃ (פאי) et vice-versa, où le פ sans דגש pouvait aisément être confondu avec le פ muni de ce point.

Mais la reconstitution exacte d'un texte comme le nôtre n'est pas le seul travail qu'on ait le droit de demander à un éditeur ; on peut aussi exiger l'adoption de certaines mesures propres à aplanir les

pleines et plus conformes aux classiques par les groupes μπ, γγ, γκ, νθ, νδ, où les deux éléments sont distincts et également sonores. On assiste par ce système à la lutte dans laquelle se trouve engagée la première des deux consonnes, pour échapper à l'élimination.

difficultés qui s'opposent à une compréhension rapide, et à en rendre la lecture agréable. Il y a une quantité infinie d'hébraïsmes dans cette version, et, si l'on n'a pas sous les yeux ou dans la mémoire l'original, il est maintes fois impossible de deviner ce que le traducteur a voulu dire. La comparaison peut seule éclaircir les points obscurs, mais cette opération n'est pas l'affaire de chacun. Si tous les hellénistes la pouvaient faire, il aurait suffi de rééditer tel quel le texte greco-hébraïque de Constantinople ; au contraire, la tâche à accomplir était de rendre ce document accessible aux non hébraïsants, et c'est justement pour ceux-ci, qui composent la grande majorité, qu'il fallait placer en tête de chaque chapitre, ou de chaque groupe de chapitres, une liste des hébraïsmes qui ont le plus besoin d'être indiqués. Quand on voit des vocables ou des expressions entières dont on ne parvient pas à saisir le sens, on se décourage et on interrompt sa lecture, avec la chance de ne plus la reprendre. Mettez à la disposition de votre lecteur un moyen simple de l'aider dans son embarras et vous êtes sûr d'avoir gagné à votre publication sa patience et sa sympathie. Quant à l'infraction aux lois des accords grammaticaux, j'aurais surmonté l'écueil par l'adoption de la composition espacée dans tous les cas où la construction, obéissant à l'influence de l'original, s'écarte de la syntaxe grecque. Sans quelque artifice de cette nature, souvent le texte offre un amas de mots inintelligibles, comme le minerai dans les filons d'une mine qui ignore encore l'intervention du métallurgiste.

Ce n'est pas que M. Hesseling ait oublié l'existence des hébraïsmes ; au contraire, il en parle, il en note *quelques-uns* dans l'introduction et dans le glossaire. Mais son tort est de ne pas avoir discerné entre les bons et les mauvais, et d'avoir placé dans cette catégorie des faits syntactiques et morphologiques qui peuvent aisément trouver leur explication dans la grammaire grecque. Considérez, par exemple, ce qu'il dit au sujet du génitif. On trouve dans Gen., L, 17, συ(μ)πάθησε τὸ φταίσιμο σκλάβους θεοῦ τοῦ πατρός σου (שָׂא... לְפָשַׁע עַבְדֵי אֱלֹהֵי אָבִיךָ), là où suivant nos habitudes classiques nous nous attendrions à la construction : συ(μ)πάθησε τὸ φταίσιμο σκλάβων θεοῦ τοῦ πατρός σου. Le traducteur a employé l'accusatif, s'écrie notre éditeur, parce que עַבְדֵי n'accuse d'aucune façon que ce soit un génitif. — Mais, répondons-nous, est-ce qu'il y a quelque indice que ce soit un accusatif ? — Ni l'un ni l'autre. Or, si l'emploi de l'accusatif n'avait été suggéré par l'usage général du grec, ce n'est que le nominatif qui pouvait rendre avec fidélité le mot hébraïque. Du reste, s'il est vrai que dans la combinaison פֶּשַׁע עַבְדֵי, grâce à la vocalisation du premier nom, il n'y a aucun signe matériel que עַבְדֵי soit un génitif, il n'en est pas de même du troisième exemple que cite M. H. (*Introduction*, VII) à l'appui de sa thèse. Dans יָמֵי אֵבֶל, le très sensible changement de יָמִים en יָמֵי prévient même le lecteur le moins fort en grammaire que אֵבֶל est du génitif ; pourtant notre anonyme tra-

duit μέρες θλίψη. A quelle espèce d'hébraïsme obéit-il ? Evidemment la syntaxe de l'original n'y entre pour rien. Mieux aurait valu chercher ailleurs l'explication du fait. Les exemples abondent des groupes comme celui-ci, et, en général, lorsque dans la combinaison il y a, suivant la façon classique, une série de génitifs, c'est le dernier seul qui prend cette forme, surtout lorsque ceux qui précèdent sont au pluriel. Il n'est même pas rare de trouver un seul génitif remplacé par l'accusatif, et cela dans des groupes de noms où le *status constructus* en hébreu est d'une évidence absolue. Le génitif, surtout au pluriel, tendait à disparaître de la langue moderne ; aujourd'hui plusieurs noms se trouvent dans l'impossibilité de se plier à ce cas (δρύση, δύναμη), et si l'on excepte les formes très rares ἐμενός et ἐσενὸς — une seule fois chacune — données par notre texte, dans les pronoms personnels on en a perdu complètement la trace, tant au singulier qu'au pluriel.

L'apposition n'est pas non plus dans notre texte un effet d'hébraïsme. Dans la langue parlée, elle est presque toujours énoncée par le nominatif. Τὸν εἶδες τὸ Τζώρτζη ? disai-je hier à un de mes compatriotes. — Ποιὸς Τζώρτζης ? me répondit-il. En littérature néo-grecque le fait ne se produit pas moins souvent ; mais notre traducteur se laisse quelquefois prendre, à son insu, par la perpétuation de l'habitude classique, et emploie lui-même le génitif ou l'accusatif. Voir Exode, VI, 13, τὸν Φαραὼ βασιλιᾶ τῆς Αἴγυφτος, que M. Hesseling dans son empressement de généraliser a corrigé en βασιλιᾶς (ma leçon est d'après l'exemplaire de Londres). Dans la phase de simplification que traverse la syntaxe moderne, on se sent ennuyé de cette longue suite de cas, dépendant l'un de l'autre, et l'on tend à briser les liens qui les joignent entre eux ; on cherche à se former une manière de parler plus libre et plus courante, on oublie les rapports entre les différents membres de la phrase ou on les réduit à la plus simple expression possible. Pour l'hébreu, autant vaut le nominatif que l'accusatif, rien ne distingue l'un de l'autre[1], et notre traducteur n'en pourrait subir aucune influence, si le besoin de la construction grecque réclamait l'emploi de l'accusatif.

La littéralité que notre anonyme s'est imposée l'oblige à n'employer qu'un seul mot pour chaque vocable ou partie de vocable qu'il y a dans l'original. De là le défaut de distinction entre les formes Kal et Hiphil, toutes les fois qu'il ne trouve pas dans la langue grecque ou qu'il ne peut se forger un mot unique pour rendre le Hiphil[2]. C'est aussi par respect pour cette règle que le futur

[1] La particule אֶת de l'accusatif, qui, du reste, n'affecte point la forme du nom, n'est pas de rigueur. Maintes fois elle fait défaut, sans occasionner ni obscurité ni méprise.

[2] Ἀπηκούω et non pas ἀφικούω de Deut., XXX, 12, est une formation nouvelle du traducteur pour rendre וְיַשְׁמִיעֶנָּה. Μὴ φταίξῃς τὴν ἡγῆ dans Deut., XXIV, 4, rend par un mot unique, mais d'une façon très obscure, la forme הַחֲנִיף. S'il écrivait une œuvre originale, il dirait dans ce cas καὶ μὴ κάμῃς νὰ φταίξῃ ἡγῆς.

est constamment rendu par νὰ et le subjonctif ; l'addition de la particule est déjà une concession, mais c'est une condition nécessaire pour être à même de donner le futur. On avait plusieurs manières d'exprimer ce temps en grec moderne ; M. Psichari les a passées en revue dans un article spécial ; elles sont toutes composées de θέλω et de νὰ, tantôt explicites, tantôt renfermés dans un infinitif (θέλω νὰ πῶ, θέλω πεῖ). Même aujourd'hui, la formation par θὰ, que M. Psichari propose comme la seule à adopter, n'a pas encore fini par l'emporter sur ses rivales, et l'on voit souvent, en littérature comme dans les parlers ordinaires, θὲ νὰ πάω, θὲλ ἀ πῇ (= θέλει νὰ πῇ) et θέλω πάει. Notre traducteur a estimé convenable de conserver le deuxième de ces éléments, la conjonction νά, peut-être parce qu'il prévoyait déjà que celui-ci était destiné à avoir la prépondérance phonétique (θὰ = θὲ νά), mais plus probablement encore parce que de cette manière, il évitait l'écueil d'un débris verbal (θέ θέλ), pour lequel il ne voyait rien d'analogue dans l'original. Du reste, sa formation favorite du futur n'est pas tout à fait contraire à l'usage réel de la langue. En dehors des exemples mentionnés par M. Hesseling dans l'Introduction, p. LVI, nous pouvons citer celui de ce proverbe, qui est très probant : ἡ χάρη θέλει ἀντίχαρη, καὶ πάλη χάρη νἆναι (= νὰ εἶναι). — Traduction libre : « Un service rendu réclame un contre-service, sans pour cela cesser d'être toujours un service » — et cet autre : ῥάφε, ξήλωνε, δουλειὰ νὰ μὴ σοῦ λείπῃ = « En cousant et en décousant, on ne *restera* jamais sans ouvrage ». Telle est l'explication que je donne de la formation du futur dans notre texte, maintenant que je l'ai étudiée dans toute son étendue, bien différente de ce que j'avais très timidement avancé dans la *Revue des Etudes grecques*, en 1890, sur la base des six chapitres jusqu'alors examinés. M. Hesseling fait, d'après la grammaire hébraïque de Strack, un long exposé de la théorie du *tempus imperfectum* ; mais peu au courant de l'histoire des études grammaticales chez les Juifs, il attribue juste à notre auteur la notion, de date très moderne, des deux dernières significations de ce temps, et le suppose ignorant la première, celle du futur tout simple, qui était la seule connue des siècles passés, et qui donnait son nom à la forme : עָתִיד (*temps futur*, *à venir*).

Son recours à un hébraïsant de profession, pour expliquer les formes telles que τοῦ εἰπεῖ, τοῦ ἐρτεῖ, etc. n'a pas été moins infructueux. Si l'on invitait le traducteur de Constantinople à réfléchir sur son parler, il saurait sans doute distinguer entre δείχνω τῆς γεναικὸς et τὸ λουλοῦδι τῆς γεναικός, et vous dirait, comme un Allemand en présence de *Ich zeige der Frau* et *die Blume der Frau*, que le premier τῆς γεναικὸς est un *datif*, et le deuxième un *génitif*, vrais et propres. Il s'en rend parfaitement compte, lorsqu'il traduit les noms précédés de l'état de connexion ou de la particule לְ ; il pourrait dire que l'un est le רַחַם הַקָּנִין et l'autre le רַחַם הַנְּתִינָה. Mais il voit en même temps que le grec n'a qu'une seule forme pour les deux cas, et il rend nécessairement הִלְשָׂרָה אָנִיר par καὶ τῆς Σαρὰ εἶπε, comme שִׁפְחַת שָׂרַי par δούλα

τῆς Σαράϊ. Il n'agit donc pas d'une façon différente pour l'infinitif précédé de ל et traduit, par conséquent, לֵאמוֹר τοῦ εἰπεῖ, לָבוֹא τοῦ ἐρτεῖ. Il suit le même système lorsqu'à la place du ל, il y a une autre particule, d'où résulte ἀπὸ τοῦ εἰπεῖ, etc , sans déroger foncièrement à la règle générale de construire les prépositions avec l'accusatif, règle que M. Hesseling mentionne très bien, page LVII de son Introduction, pour l'oublier ensuite dans maints endroits de la transcription du texte. L'état de connexion n'a rien à voir avec le génitif de l'infinitif ; si celui-ci se trouve en pareil état, c'est le mot suivant, et non lui-même, qui est au génitif. Le traducteur n'a pas le moins du monde pensé que le ל de לֵאמוֹר marque la possession, comme dans מִזְמוֹר לְדָוִיד, où encore cela peut être révoqué en doute. — Les graphies *meeorooth, reooth, mizmoor* (*l. c.*) ne répondent pas à la réalité de la prononciation ; il faudrait les modifier par la réduction de chacune des voyelles doubles à une voyelle unique.

Les exemples cités, Introd., p. LVIII, par M. Hesseling pour prouver que notre traducteur emploie l'accusatif au lieu du datif ne sont nullement probants. Ce sont des pronoms qui n'ont point de forme particulière pour le génitif, ou qui en ont une extrêmement rare. Nous l'avons noté plus haut. Voici ces exemples : ἐπῆρα αὐτήν ἐμὲν (à moi, pour moi) γιὰ γεναῖκα, et ἀνάγγειλες ἐμὲν (à moi). Si la forme ἐμενὸς eût été d'un usage courant, il l'aurait sans doute employée dans ce cas, pour se conformer à la règle générale.

Il nous reste à dire quelques mots de l'orthographie adoptée par l'éditeur hollandais. Quoique l'alphabet grec ne diffère pas beaucoup de l'alphabet hébraïque, il y a toutefois certaines nuances de sons qui ne peuvent pas être rendues exactement avec des caractères hébraïques. Tels sont, pour ne citer que les plus fréquents, les palataux κια, κε, κι — χια, χε, χι, pour lesquels il faut forcément employer כִּ, כֵּ, כַּ — קִ, קֵ, קַ. Si l'on intercale un י, ainsi qu'on fait pour le grec, on aura quelque chose en plus ; il en résultera *quia, quié, quyi* et *chia, chié, chyi* (à prononcer à l'allemande). Le traducteur écrivit quelquefois κεφαλατίκια קֶפַלַטִיקִיָא, mais il ne tarda pas à s'apercevoir de l'inexactitude de cette transcription. Ce souci le tourmenta longtemps, et dans un chapitre, nous le voyons essayer six ou sept fois la graphie ἀπλίσεψε et ἀπλισεύω à la place de ἀπλίκεψε et ἀπλικεύω ; ailleurs παραζειλιὰ pour παραγγειλιὰ, justement parce que פַּרַגִלְיָא ne donne que *paraguilia*, mais il a dû bientôt se convaincre que le remède était pire que le mal. Il revint donc au système primitif, comptant sur l'intelligence du lecteur; c'est ce que nous avons appelé la *convention tacite* au début de cette étude. M. Hesseling ne s'est pas rendu compte de ce fait et a expliqué les variantes par le triomphe momentané des formes dialectales. Cette méprise a malheureusement eu pour conséquence l'altération d'un nombre infini de mots et l'éclosion de certaines formes impossibles à expliquer : Διχὸ pour δίχιο, φτωχὰ pour φτώχια, κουφό (sourd) pour κούφιο (creux), βρακόνι pour βραχιόνι et σε(ν)τοῦκα comme pluriel de σε(ν)τοῦκι, πλάκα de πλακί, etc. Dans Exode,

xv, 27, on trouve erronément la forme classique φοίνικες, qui doit être corrigée en φοινικιές (palmiers dattiers). Cf. μηλιές, συκιές.

Il fallait, de même, transcrire toujours παρα(γ)γειλιὰ, μεριά — non παρα(γ)γειλά, μερά — dont l'ι est tantôt exprimé, tantôt sous-entendu par la même considération que ce n'est pas un son bien marqué et distinct dans la prononciation.

En fait d'accent, il y a à noter bien des tâtonnements ou des procédés arbitraires : ὄχτω et ἕκατο se rencontrent très souvent, presque toujours. Le blanc est ἀσπρὸς au lieu de ἄσπρος, nous avons déjà relevé φτωχιὰ et δικιό. L'éditeur ne prend pas parti entre ἀρχὸς et ἄρχος, tandis qu'en faveur de cette seconde manière nous avons l'exemple de γέρος, répondant au classique γέρων. Πολεμου, συ(ν)τροφου et αθρωπου ont l'accent sur l'antépénultième, tandis que, comme substantifs, ils doivent l'avoir sur l'avant-dernière syllabe.

Les graphies βασιλεάς, ἀετὸς, γονεῶν, ἐλαιές ne répondent pas au texte; l'auteur ne sait absolument rien sur la provenance de ces sons, et écrit tout bonnement βασιλιὰς, ἀιτὸς, γονιῶν, ἐλιὲς avec l'ε définitivement converti en ι et tout à fait consonnantisé. Il en est de même pour les cas où le ι existe déjà dans les formes classiques.

Pour ἕκατσε et ἔτσι, je ne saurais me prononcer d'une manière sûre. Qu'il ait existé une forme ἕκασε, cela n'est point douteux ; ἐκάθισε a dû, après l'évanouissement du ι, se débattre longtemps entre ἕκασι et ἕκατσε avant la fusion du θ avec le σ. L'étymologie ne nous éclaire point sur l'adverbe ἔτσι. Un fait matériel est à noter, que, tandis que dans les trois premiers livres il n'arrive presque jamais de voir ἕκατσε et ἔτσι, dans les deux derniers, ces formes constituent la règle. A quoi attribuer ce changement ? — C'est, à notre avis, un phénomène de séphardisme, mais de séphardisme corrigé. Le son *tza* n'existe pas dans l'espagnol, et le compositeur qui, comme nous avons dit plus haut, devait parler cette langue, avait beaucoup de mal à apprendre un son nouveau. Le traducteur fut indulgent et laissa faire au commencement, mais dans la suite, sa rigueur ne voulut plus connaître de transactions; il gronda rudement le typographe, qui s'assagit et, de peur de manquer à son devoir, non seulement mit le צ partout où il le voyait dans son manuscrit, mais étendit même l'effort de la correction jusqu'aux שׁ du voisinage. Voilà pourquoi on trouve trois fois קַצְרָץ (κάτσητς) pour κάτσης. Un phénomène semblable ne doit pas avoir échappé aux linguistes. Dites à un Vénitien qu'il faut dire *meglio* et *imbroglio* à la place de *mejo* et *imbrojo* : pour se conformer à votre conseil, il prendra aussi *noja* pour une forme dialectale et la corrigera en *noglia*. — Il est incontestable que le fait de la lettre צ jette du jour sur la question du ה sans *daguesch*, que nous avons traitée plus haut.

II

Nous avons dit autrefois que le traducteur grec de Constantinople n'avait d'autres ressources exégétiques que la version d'Onkelos et le commentaire de Raschi. Même l'usage qu'il fait de ce dernier est assez rare, et il s'écarte d'Onkelos dans les expressions anthropomorphiques, qu'il rend avec une littéralité excessive. Cette littéralité constitue un véritable défaut dans son œuvre ; il la pousse jusqu'aux dernières extrémités, au point de négliger presque toujours les accords les plus élémentaires des adjectifs et des pronoms avec les noms auxquels ils se rapportent, si la syntaxe de l'original ne correspond pas à celle de la phrase grecque. S'il y a quelques exceptions, ce n'est que pour les mots les plus proches les uns des autres. C'est pourquoi dans une bonne édition, conçue d'après le plan que nous avons mentionné plus haut, il serait nécessaire de marquer, après certains substantifs, leur genre en hébreu; cette espèce de rappel est le seul moyen de rendre moins fatigante au philologue la lecture du texte.

Le défaut d'érudition ne fut pourtant pas sans avoir ses avantages pour notre auteur anonyme. Il est cause que son esprit s'aiguise et obtient la liberté et le temps de travailler tout seul. Nous en voyons l'effet dans certaines versions ingénieuses qui sont le fruit de longues réflexions. Nous avons déjà noté que notre auteur prend מְחוֹלְלָה comme un dérivé de חִיל (*douleurs de l'accouchement*) et le rend par ἐκοιλιοπόνεσε; רְבִיבִים est, d'après lui, de la même famille que רַב, synonyme de גָּדוֹל ; de là, la traduction χοντρόβροχο (*grosse pluie*), tandis que שְׂעִירִים se rapproche par le son de צְעִירִים, pluriel de צָעִיר, *petit*; il signifie donc la *pluie fine*, λιανόβροχο. Dans ce même chapitre (Deut., XXXII), il y a à relever la traduction de אַסְפָּה (v. 23) par νὰ τελειώσω, *je finirai* (rac. כוּף), pour le mettre en harmonie avec le second membre de la phrase חִצַּי אֲכַלֶּה בָם, pendant que le même verbe סָפוֹת au chap. XXIX, 18, est rendu par νὰ προσμίξῃ (*il ajoutera*). Il prend יָלֵל pour un verbe sans s'apercevoir que, dans ce cas, on devrait avoir deux צרי au lieu de טוא et צרי, et le traduit par βογιζει (= βοΐζει, de βοή), *il s'écrie*, la leçon βογγίζει de M. Hesseling étant fautive [1].

Nous notions que, dans la partie du texte alors examinée, nous n'avions constaté aucune identification entre les noms propres donnés par la Bible et ceux qui sont connus par l'histoire. Nous répétons aujourd'hui la même affirmation, mais avec une exception très im-

[1] Raschi frappe juste en prenant יָלֵל comme équivalent de יְלָלָה. L'espagnol confond ce nom avec la racine du verbe לוּן et le rend par *alojamiento*.

portante. C'est que notre anonyme rend עֲנָק d'abord dans Nombres, XIII, 22, 33, et puis dans Deutéronome, II, 10, 11, par Ἕλληνου (à corriger dans l'édition de M. Hesseling et Ἑλλήνων. Qu'est-ce qui lui a fait adopter cette version ? Je ne sais pas si elle lui a été suggérée par une interprétation midraschique ; en tout cas, je suppose que la notion fournie par le premier de ces passages, d'après laquelle עֲנָק était le père ou l'ancêtre de תַּלְמַי, a servi à lui inspirer cette idée ou à l'y confirmer. תַּלְמַי est le nom sous lequel sont connus dans la littérature rabbinique les rois Ptolémées, notamment celui du récit concernant les Septante, et ces rois, grâce à leur éducation et à leurs mœurs, étaient des Grecs aux yeux des Juifs comme aux yeux de tout le monde.

Les autres rendent ou interprètent עֲנָק et עֲנָקִים par *géants* ; mais notre anonyme ne connaît pas ce nom, même sous l'autre désignation de נְפִילִים. Son ingéniosité découvre dans ce mot un dérivé de פֶּלֶא et il le rend comme si c'était נִפְלָאִים, par θαυμαστοί, *merveilleux* (Gen., VI, 4, et Nombr., XIII, 33).

Dans Exode, XXVI, 24, תַּמִּים est pris pour un synonyme de תְּאֹמִים et traduit διδυμαρώνουν, *ils* (les chérubins) *seront jumeaux*. Je saisis l'occasion pour rappeler que l'anonyme ne connaissait pas l'existence du grec littéraire Χερουβείμ, l'équivalent de כְּרוּבִים, et qu'il se sert de πουλιά, *oiseaux*, pour rendre ce nom. C'est un nouvel argument contre sa prétendue instruction profane.

שָׁלֵם adjectif est de la même famille que le verbe שָׁלַם *s'accomplir*, et Jacob (Gen., XXXIII, 18) rejoint la ville de Sichem, *complet, entier, dans la pleine possession* de sa fortune, qui aurait pu être amoindrie par l'hostilité d'Esaü. C'est, du moins, l'idée que fait naître l'emploi du même adjectif (πλεράτος) dans le précepte concernant la construction des autels (Deut., XXVII, 6), où n'étaient admis que des blocs entiers (πέτρες πλεράτες = אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת). Il est vrai que cette interprétation est embarrassante pour Gen., XXXIV, 21 (οἱ ἄθρῶποι οὗτοι πλεράτοι = הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה שְׁלֵמִים). Pour M. Hesseling (Glossaire), πλεράτοι dans ce dernier passage signifie « ceux qui sont en rapports d'amitié ». Je crains fort que l'anonyme n'y ait pas pensé le moins du monde, et mon avis est que, sans trop réfléchir, il a adopté ici cette manière de traduire pour le seul motif qu'il l'avait déjà fait une fois d'une façon plus ou moins exacte. C'est pour lui une règle générale : un mot ne peut avoir qu'une signification, par conséquent, un seul mot, toujours le même, servira à le traduire. A-t-il rendu une fois עֵדָה par συναγωγή = *la synagogue, la communauté*, il le rendra par συναγωγή même quand il désigne *le tribunal* ou *le parti politique* de Coré.

S'il emploie νὰ χορτάσω = *j'assouvirai* (Deut., XXXII, 42), au lieu de νὰ μεθήσω, *j'enivrerai*, c'est qu'il lui semblait choquant de dire que *Dieu enivrera de sang ses flèches*, ou que dans une traduction si strictement littérale, il lui était impossible de rendre convenablement l'image. Il a voulu faire de son mieux.

Dans Gen., xxv, 27 (וְיַעֲקֹב ... יֹשֵׁב אֹהָלִים), Jacob est représenté comme aimant l'étude et les *écoles* (κάθεται εἰς τὰ σχολειὰ) plutôt que la vie pastorale et les tentes (c'est là le sens propre), parce que notre auteur avait devant lui Onkelos, qui paraphrase בֵּית אוּלְפָנָא, ou qu'il avait présente à l'esprit l'interprétation midraschique. La note de M. Hesseling (Glossaire s. v. σχολειὰ) est à la fois incomplète et obscure [1].

מָר דְּרוֹר, Exode, xxx, 23, est le nom d'une drogue qui entrait dans la préparation de l'encens. Notre anonyme croit découvrir dans דְּרוֹר, *liberté*, l'indication que la substance exprimée par le premier de ces mots devait être *pure* de tout mélange. Il traduit μόσχο (sic) ἄκρατο. Du reste, même Onkelos avait traduit d'une manière analogue מֵירָא דַּכְיָא.

Il ignore l'acception de *chanter* pour le verbe עָנָה, surtout en poésie. C'est dans ce sens qu'il est sans doute employé dans Exode, xxxii, 18, קוֹל עַנּוֹת אָנֹכִי שׁוֹמֵעַ. Notre traducteur le rapproche de עֹנִי (cf. וְעִנּוּהוּ אֹתוֹ de Gen., xv, 13), et le rend par κακουχ(ι)ᾶς : le nom à la place du verbe, contre son habitude.

אָבִיב, *le printemps* ou *les premiers mois de l'année*, est pour lui un adjectif, quelque chose comme un dérivé de אָב, *père* ; il le rend par πρωΐμο. M. Hesseling a écrit à tort τὸ μῆνα τῶν πρωΐμω (Ex., xxxiv, 18 et ailleurs), en entendant sans doute *le mois des primeurs*. *Primeurs* en grec se dit πρωϊμάδια (בִּכּוּרִים), même chap., v. 22.

מְאֻדָּמִים, Exode, xxxix, 34, est très bien traduit κατακόκκινα, *bien rouges*. Il trouve dans la forme du פִּעֵל l'idée d'intensité.

Dans Lévitique, vi, 2 (זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִיא הָעֹלָה), le second הָעֹלָה est traduit comme participe, ὁποῦ ἀνεβαίνει.

La femme accouchée est appelée (Lévit., xii, 7) γεννοῦσα. Ce n'est pas qu'il ignorait le nom si commun de λεχόνα. Il a simplement voulu rendre avec fidélité le participe הַיּוֹלֶדֶת.

Les noms des pierreries du pectoral demeurent intraduits ; il en est de même de la plupart des animaux purs et impurs mentionnés dans le Lévitique et dans le Deutéronome. Le texte espagnol est plus riche en versions à ces endroits ; c'est encore un signe de sa supériorité.

לְהוֹרִישׁ est traduit νὰ ξεκληρονομήσῃ. C'est le résultat d'une observation grammaticale très fine. Il y a des verbes qui, à la forme Piel, ont un sens tout à fait contraire à celui du קַל. שֵׁרֵשׁ, par exemple,

[1] Je ne dis rien sur le prétendu ἀ(μ)πελές de Gen., xxv, 16, qui n'est qu'un produit du travail hâtif de M. Hesseling. Je n'y trouve que εἰς τὶς αὐλές τους, mots qui correspondent on ne peut mieux à בחצרותם de l'original.

Un κουφοπλακώνει, dans Exode, xxvii, 8, n'est pas mieux fondé. Il s'agit de la version de נְבוּבִים לוּחוֹת, et le texte gréco-hébraïque ne donne, pour tout lecteur attentif, que κούφ(ι)ο πλακ(ι)ῶ, un adjectif et un substantif au génitif pluriel, précisément comme l'original.

signifie *déraciner*. Par analogie, il a cru que הוֹרִישׁ est l'opposé de יָרַשׁ; dans une acception transitive, il l'a traduit : *enlever* l'héritage. De même, וְקִרְקַר, Nombres, XXIV, 17, supposé comme dérivant de קִיר, *mur*, est rendu par ξετειχώτη ; il fait classe avec שֵׁרֵשׁ. Le passage n'a pas été aussi mal compris que le croit M. Hesseling. S'il y a dans la suite τὰ παιδιὰ τοῦ Σέθ, ce n'est qu'une erreur commune à tous les interprètes de l'époque ; le voisinage de מוֹאָב a fait prendre שֵׁת pour un nom propre.

Et puisque nous en sommes aux parties poétiques des Nombres, disons tout de suite que c'est dans celles-ci qu'il se trompe le plus souvent. אֶת וָהֵב בְּסוּפָה (XXI, 14) est rendu par τὰ ἔδωκεν εἰς τὸ Σούφ, comme si וָהֵב était une forme du verbe יהב, *donner*, et non un nom propre de région.

Pour עֲנוּ לָהּ (v. 17) il tombe dans la même erreur que pour קוֹל עֲנוֹת notée plus haut : il traduit ἀπηλογήθητε αὐτῇνῆς « répondez-lui », au lieu de *chantez pour lui* (le puits). Seulement, dans le passage de l'Exode, le verbe est pris dans l'acception de *souffrir*.

תִּבָּנֶה du v. 27 est bien traduit. Cette fois, c'est M. Hesseling qui se trompe, en transcrivant χτίστε là où dans le texte gréco-hébraïque il y a νὰ χτιστῇ.

Il ne semble faire aucune distinction entre le *Kal* et le *Piel* ou le *Hifil* du verbe אָבַד. On sait que dans la première de ces formes, le verbe signifie *périr* et dans les autres *perdre*. Il prend pour transitive même la première, et rend אָבַדְתָּ עַם כְּמוֹשׁ (v. 29) par ἔχασες τὸν λαὸν τοῦ Κεμός. Ce ἔχασες est sans doute employé dans le sens de *tu as été privé*, et le traducteur entend que, parmi les malheurs de la nation moabite, compte la perte de sa suzeraineté sur le peuple de Kémos [1].

בָּרֵךְ, XXIII, 20, est traduit comme un nom, εὐλογιὰ (= בְּרָכָה), peut-être à cause de l'embarras où se trouvait l'anonyme d'employer un infinitif isolé, sans le soutien de l'article au moins. וּבֵרַכְתָּ de la suite du verset ne le déconcerte pas moins ; il se tire d'affaire en employant la première personne du futur (καὶ νὰ βλογήσω), en s'écartant de son principe interprétatif.

Il ignore l'espèce de parfum désigné au chap. XXIV, 6, par le mot אֲהָלִים, qu'il rend par le terme général de μυρωδικά. Ce n'est pas que

[1] Pourtant dans Deut., XXVI, 5, il est le plus heureux des interprètes et traducteurs du volume, en rendant par Ἀραμὶ ὀτωχὸς (pauvre) ὁ πατέρας μου אֲרַמִּי אוֹבֵד אָבִי, tandis que tous les autres attribuent à Laban le mot אֲרַמִּי et interprètent אוֹבֵד d'après l'explication midraschique ורלבן בקש לעקור את הכל. Le grec se rappelle, au contraire, le passage des Proverbes תְּנוּ שֵׁכָר לָאוֹבֵד. Faut-il en déduire qu'il se rendait exactement compte de la communauté d'origine entre Israélites et Araméens, et que dans la Bible un jacobite pouvait être désigné sous le nom de ארמי ? Ce serait trop présumer de l'esprit de notre brave homme et de l'état des études ethnographiques à son époque.

l'aloès lui soit inconnu ; il se sert de ce mot (ἀλογή, à corriger dans Hesseling) pour traduire לַעֲנָה (*absinthe*) de Deut., XXIX, 17.

פַּאֲתֵי מוֹאָב au v. 17 = ἄκρες τοῦ Μωάβ (*extrémités de Moab*) nous fait penser à פְּאַת הַשָּׂדֶה et à פְּאַת זְקָנֶךָ, qui doivent l'avoir égaré. Pourtant il avait l'excellent exemple d'Onkelos, qui traduit רַבְרְבָיָא, *chefs*.

Dans Deut., XXXII, il ne saisit pas le sens des versets 37 et suivants. Il traduit אֵי אֱלֹהֵימוֹ ποῦναι ὁ θεός τῶν. S'il avait compris que le mot se rapporte aux faux dieux, il aurait dit, selon son habitude, τὰ εἴδωλά τους. Mais il n'est pas le seul à se tromper ; il n'y a que Raschi qui donne au mot sa juste valeur de dieux étrangers.

Les personnes qui sont peu versées dans le grec moderne supposeront, à l'inspection de εἰς τὴ κορφὴ τοῦ Ἰωσὲφ (Deut., XXXIII, 16) et de οἱ ὁρανοὶ ὃς ἐπὶ τὴ κορφή σου (Deut., XXVIII, 23) traduisant respectivement לְרֹאשׁ יוֹסֵף et רָאשֶׁיךָ אֲשֶׁר עַל רֹאשֶׁךָ, que le nom κορφὴ (*sommet*) a aussi dans cette langue l'acception de *tête*, tant il est évident que רֹאשׁ dans ces endroits ne peut avoir d'autre signification. Il n'en est pas absolument ainsi ; le traducteur avait employé κορφὴ pour rendre ce nom en combinaison avec *montagne* (הַר), ce qui est bien, mais il en oublie la cause et l'applique même à des cas très différents.

Ὁμοιότη τοῦ Ἰακὼβ (ressemblance de Jacob) dans Deut., XXXIII, 28, n'indique rien de précis. Les autres interprètent de la même façon, prenant עֵין dans le sens de *couleur* ou d'*espèce*. עֵין יַעֲקֹב ne peut désigner ici qu'une localité, une plaine fertile, arrosée par des *sources* abondantes. Tel est le sens réclamé par le sens de la strophe.

Qu'on ne se laisse pas égarer par νὰ ἄρχουνται du v. 29 (leçon de M. Hesseling) ; le texte gréco-hébraïque donne καὶ νὰ ἀρνοῦνται pour la traduction de וְיִכָּחֲשׁוּ. L'espagnol dit de même *y niegarsean*. Ni l'un ni l'autre n'y ont vu le sens de la *simulation* d'un peuple soumis envers ses dominateurs.

Si nous revenons aux parties prosaïques, nous ne manquerons pas d'y trouver des nouveautés exégétiques, parfois intéressantes. Rétablissez la vraie leçon du mot qui correspond à נֵכֶר (Lévit., XXV, 47) et vous aurez ἄρριζον pour dénoter un étranger récemment fixé dans un pays où il n'a pas de racines profondes (Ἔρριζον de M. Hesseling ne repose sur rien ; l'exemplaire du British Museum est très clair là-dessus).

קְשׁוֹת הַנָּסֶךְ, dans Nombres, IV, 7, est traduit d'une manière on ne peut plus fautive : καλάμια τοῦ διασκούτεμα, *les roseaux de la couverture, de la protection*. Evidemment il a pris נָסֶךְ pour un synonyme de מָסָךְ, un dérivé de סָכַךְ, et pourtant il avait maintes fois traduit le premier de ces mots par συ(γ)κέρασμα, *libation*. Ici encore il s'agit des gobelets destinés à ce détail du sacrifice [1].

[1] A vrai dire, notre anonyme n'est pas le seul qui se trompe là-dessus. Raschi, quoique en se contredisant dans Exode, XXV, 29, partage son erreur. Pourtant Onkelos est très correct et très clair avec son קַסְוָרְתָּא דְנִסּוּכָא. Pareillement, les Sep-

Le traducteur ignore que la particule אֶת (déclinée אֹתִי, etc.) en dehors de l'accusatif sert à désigner la compagnie ; il rend אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אִתָּךְ (v, 19) par ἂν δὲν ἐπλάγιασεν ἀνὴρ ἐσὲν, comme si שָׁכַב était un verbe transitif. S'il avait confronté ce passage avec Gen., xxvi, 10, il aurait trouvé que c'est la même construction de la phrase שָׁכַב אַחַד הָעָם אֶת אִשְׁתֶּךָ, qu'il a correctement traduit ἐπλάγιαζεν... μὲ τὴ γεναῖκά σου.

Κουκουτσίνα זָנָ (vi, 4) n'est point un néologisme de notre anonyme ; c'est le produit d'une fausse séparation de syllabes due à M. Hesseling, qui a pris νὰ comme faisant partie du nom, tandis que c'est le premier élément du futur νὰ μὴ φάῃ : לֹא יֹאכַל. A rétablir la vraie leçon : κουκοῦτσι νὰ μὴ φάῃ.

הוֹכִיחַ est toujours traduit ξελέχω, forme moderne provenant du classique ἐξελέγχω, *contrôler, réprimander*. Parfois on trouve ξελεξε dans le sens apparent de *il choisit* (Gen., xxiv, 14) ; cela ne doit pas nous induire en erreur. Le moderne ne connaît pas le verbe ἐκλέγω ou ξελέγω ; pour exprimer *choisir*, il a διαλέω.

Je dois noter ici que la préposition classique διὰ a été l'objet de deux traitements fort divers. En construction, elle est devenue γιὰ : γιὰ τὸν κόσμο (γιατ' avec les pronoms commençant par une voyelle : γιατ' ἐμένα, γιατ' αὐτόν) ; en composition, elle est demeurée intacte : διαλέω, διαῤῥά. C'est là une règle constante dans le grec moderne, conformément à laquelle il faut écrire en un seul mot διάστομα et διαχερὸς ou διαχερῶ. Déjà on les trouve, à peu d'exceptions près, toujours ainsi dans l'édition de Soncino. Les exceptions portent presque toujours sur les cas où les deux mots se trouvent à la fin de la ligne, et où, pour la commodité de la composition, le typographe se permet de séparer les deux éléments. Nous l'avons vu agir de la même manière avec προσῤῥά, καλοθωρη, μισόξαγο et dans tous les cas où l'état composé du mot peut être reconnu de chacun. — Mais qu'est-ce que διαχερὸς ou διαχερῶ ? Confrontez μεταχαρᾶς (qui peut aussi nous fixer sur la position de l'accent), et vous aurez la solution du problème : c'est une forme figée consistant en une préposition et en un nom au génitif, ordinairement au singulier, mais quelquefois aussi au pluriel, avec suppression du ν final. Je l'appelle forme figée, parce qu'il n'y a pas d'exemple où les prépositions ou les locutions prépositives régissent un autre cas que l'accusatif[1]. Pour διάστομα nous donnons la même explication, que l'on veuille considérer στόμα comme génitif ou comme accusatif[2]. Il n'est pas certain que διάστομα et διαχερὸς ou δια-

tante σπονδεῖα ἐν οἷς σπένδει et Munster, *cyathos libationis*, tandis qu'un siècle plus tard, Buxtorf traduit, d'après les rabbins, *scutellas tegumenti*.

[1] Dans γιὰ ἱερειᾶς, etc. la préposition joue le rôle de conjonction.

[2] On sait que les neutres en μα forment leur génitif soit en άτου, soit en conservant invariable la terminaison du nominatif. Outre la quantité infinie de pareils exemples d'invariabilité fournis par notre texte, on trouve cette règle confirmée par l'usage de la langue vivante et par maint document littéraire d'autre origine.

χερῶ se rencontrent dans d'autres monuments ; le fait est qu'ils correspondent exactement à עַל פִּי et à בְּיַד.

Notre anonyme ne connaît pas, comme Onkelos (מַיְבְרִישׁ) et l'espagnol (*apañar*), la véritable signification de מְאַסֵּף (μαζώνει) dans Nombres, x, 25. Ce n'est que Raschi qui l'interprète correctement dans le sens d'*arrière-garde*.

Au v. 37, שׁוּבָה est rendu par ἀνάπαυε, *fais reposer*, comme si c'était une forme de שָׁבַת. Raschi cite l'interprétation analogue donnée par Menahem ben Sarouk.

Au chap. xi, 1, וַתֹּאכַל est rendu par ἀποτέλεψε, *il termina*. L'identification, erronée ou arbitraire, de אָכַל avec כָּלָה est évidente.

Même chap., v. 26, כָּנַח עֲלֵיהֶם הָרוּחַ est rendu par σὰν ἀνατέθην ἀπάνου τους ἡ πνοὰ, *quand l'esprit* (prophétique) *se reposa sur eux*. Il n'y aurait pas lieu de relever cette version, s'il ne s'agissait d'apporter une légère correction au texte de Constantinople, qui offre ici un mot un peu difficile, ce qui a amené M. Hesseling à adopter une leçon nullement fondée (ἀπλίστεψεν). Transposez les deux dentales de אינאתטין (Paris et Londres) et vous aurez la forme ἀνατέθην qu'il faut[1].

Je me rends à peine compte du ἀναθυμᾶται (אַנַּתִּינְטֵר, Nombr., xv, 30), en considérant qu'Onkelos rend par מְרַגֵּיז la phrase אֶת ה' הוּא מְנַדֵּף. N'était l'obstacle de la forme passive ou moyenne du verbe grec, je n'aurais point d'hésitation. La leçon ἀναθεματάει, *il blasphème*, adoptée par M. Hesseling, demeure sans justification.

נִיחֹחַ accompagnant רֵיחַ est un nom abstrait ; notre anonyme le sait, et traduit en conséquence, sans séparer les deux mots. Ἀνάπαυη placé après μυρωδιὰ lui sert de complément, l'accusatif tenant lieu du génitif (voir plus haut) ; γιὰ μυρωδιὰ ἀνάπαυη (sans virgule) veut dire : *comme parfum de repos, de délassement, de délices*.

יֵצֶר dans Gen., viii, 21 et ailleurs, est joliment rendu par φύση, *naturel* (l'italien *indole*). Seulement M. Hesseling l'a défiguré en ποίση, par un changement de כ' רפה en ד' הגושה. Un nom ποίση n'existe pas en grec moderne ; on n'a que tout récemment adopté, dans le monde littéraire, ποίηση pour désigner la *poésie*.

יֶקֶב (= pressoir, Deut., xviii, 27, et ailleurs) est bien traduit ληνό. L'édition hollandaise nous donne λινὸ, la matière textile.

Le nom שְׂרָף est, comme un dérivé direct de שָׂרַף *brûler*, traduit σπίθα, *étincelle*, par l'anonyme de Constantinople ; il ne se soucie point de l'idée grotesque que suscite dans l'esprit la phrase : fais pour toi une étincelle, et *mets-la* sur une perche (Deut., xxi, 8) κάμε ἐσὲν σπίθα, etc. Heureusement que pour raconter l'accomplissement de l'ordre divin, l'original nous dit que Moïse forgea un נָחָשׁ נְחֹשֶׁת,

[1] Le ר après l'א n'est pas bien clair, et cette dernière lettre est dépourvue de voyelle. S'il faut conserver le premier et suppléer au défaut de la seconde, on obtiendra la forme ἐνατέθην, qui cadre avec le sens de la phrase.

sans quoi nous aurions assisté à la construction d'une étincelle avec de l'airain.

Sur quoi s'appuie-t-il en rendant גָּדֵר (Deut., XXII, 24) par τράφος, *fossé?* Au chap. XXXII, le même nom est traduit φραγιὰ, φραγιὲς, *enceinte*, et cela va bien.

L'animal qu'enfourcha Balaam pour se rendre chez le roi de Moab était une *ânesse* (אָתוֹן). Pourquoi l'anonyme le transforme-t-il en *mulet* (μουλάρι)? (Tout le long du chap. XXII).

קְצֵה הָעָם (même chapitre, v. 41) est traduit τὴν ἄκρη τοῦ λαοῦ, *l'extrémité du peuple*. Pourtant il avait dans Genèse, XLVII, 2, très bien rendu וּמִקְצֵה אֶחָיו par καὶ μερικὸ τοὺς ἀδερφούς του. (On le voit, l'accusatif est en train de remplacer le génitif dans l'expression de toutes espèces de rapports.)

Nous ne lui reprocherons pas d'avoir traduit שֶׁפֶר par μοναχός. Il ne le compare pas avec שְׁפָרִים des livres prophétiques, mais il partage en cela l'erreur d'Onkelos (יְחִידָר) cité par Raschi, et de l'espagnol (*solo*).

Pour le verbe חִלֵּל, *profaner, violer*, on trouve en grec classique les équivalents βεβηλῶ ou παραβαίνω. Notre anonyme ne connaît ni l'un ni l'autre; il s'en forge un, dont on ne peut pénétrer le sens sans une courte réflexion. Très souvent, חִלֵּל est le synonyme de הֵפֵר, et, en effet, à לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ on peut, sans altérer le sens de l'expression, substituer לֹא יָפֵר דְּבָרוֹ. Considérons en même temps que הֵפֵר דְּבָרוֹ est l'opposé de הֵקִים דְּבָרוֹ, mots que notre auteur rend toujours par ἐκύριωσε τὸ λόγο του, *il maintint sa parole*, de κύριος, *valable, persistant, durable*. Pourquoi ne pas accepter λυτὸς, comme le contraire de κύριος? Ce serait un adjectif verbal de λύω, *délier*, avec le sens de *sujet à dénouement, à infraction;* λόγος λυτὸς voudrait dire une parole *non ferme, peu solide*. De là à la formation d'un nouveau verbe λυτώνω (cf. γλυτώνω), ayant le sens de *transgresser, enfreindre, annuler, mépriser*, il n'y a pas loin. Voilà donc expliquées, à mon avis, l'origine et la signification de ce mot אֲלִישׁוֹשֵׁן, qui se rencontre si souvent dans les acceptions ci-dessus mentionnées : seulement il faudra transcrire par un υ à la place d'un ι [1].

Le grec moderne n'a pas de participe actif. Notre texte néanmoins nous en a conservé quelques résidus, qui sont comme l'écho d'une lutte longtemps, mais inutilement, soutenue par cette forme grammaticale pour se conserver dans le parler du peuple. Un examen de ceux-ci ne trouverait pas de place convenable dans ce recueil, qui est destiné à une autre branche de recherches. On sait que, d'habitude, notre anonyme rend le participe actif par le présent de l'indicatif, ce

[1] On voit que je reviens ici sur ma conjecture énoncée dans la *Revue* en 1890, et suivie par M. Hesseling, d'après laquelle le mot λιτώνω serait dérivé de λίθος. Il n'y a rien qui puisse expliquer la transformation en τ d'un θ, non précédé d'une consonne.

qui donne lieu à certaines combinaisons de mots souvent très obscures et très choquantes. Mais quand le présent peut occasionner des équivoques, il n'a garde de rester fidèle à son principe ; il emploie alors l'imparfait ou l'aoriste, selon l'exigence du passage. Tels les deux exemples suivants, où se raconte une guerre déjà advenue : ἀνάμεσα ὁποῦ κρατοῦσαν τὸ πολεμο (בֵּין תּוֹפְשֵׂי הַמִּלְחָמָה, Deut., XXXI, 27) et μερτικὸ τῶν ἐβγῆκαν εἰς τὴ στρατειά (חֵלֶק הַיֹּצְאִים בַּצָּבָא, v. 36).

Cet attachement opiniâtre à ses principes interprétatifs, nous en avons une preuve assez choquante dans la manière dont il traduit le mot כְּלִי. Il ne veut reconnaître pour son équivalent que ἀγγειό, nom sous lequel se désigne la *vaisselle*. Il l'emploie également pour la *gibecière* (Gen., XXVII, 3), pour la *besace du glaneur* (Deut., XXIII, 25) et pour les *armes de guerre* (Deut., I, 41).

עֲרָפֶל (Deut., IV, 11) est traduit ἀντάρα. Ce mot, que Du Cange et Coray (ἄτακτα, II, p. 125) ne connaissaient que dans l'acception de *bruit*, est évidemment employé ici dans le sens de *brouillard* (Hesseling dit erronément *obscurité*. V. Paspatis, *Glossaire de Chios* ; Jeannaraki, Κρητικὰ ἄσματα, et Lawndes, *Modern-Greek and English Lexicon*.

Σὲ ἄκουσεν τὴν φωνή του = הִשְׁמִיעֲךָ אֶת קוֹלוֹ (IV, 36), le verbe par un seul mot : il ne se permet pas la circonlocution. Cf. הֶצִיף = ἔπλεψεν, Deut., XI, 4 et מַנְחִיל = κληρονομάει (Deut., XII, 10) [1].

Il n'y a pas, à deux exceptions près, de comparatif dans toute l'étendue du volume. En hébreu, les deux termes de la comparaison sont joints l'un à l'autre au moyen de la particule מִן (qui remplit à la fois les fonctions d'adverbe et de conjonction), l'équivalent de ἀπό. Quoique dans une mesure plus restreinte, le grec moderne a aussi cette manière de former le comparatif. Notre auteur le trouve commode et en profite sans aucune limitation. Ce n'est que dans Deut., VII, 7, qu'il emploie la forme ὀλιγώτερο. Il y a un motif à cette exception ; c'est que sans cela on pourrait supposer que l'auteur de la Bible a voulu affirmer que le peuple d'Israël est le produit de la réunion de petits contingents ethniques, fournis par les différentes nations de la terre [2]. — Dans κάλλιο (Exode, XIV, 12), le comparatif est latent ; sans éducation littéraire on ne saurait s'en apercevoir.

Dans Deut., IX, 21, טָחוֹן se confond, pour notre anonyme, avec טָחוּן ; il traduit ἀλεσμένο, *moulu*.

Un autre rare exemple de changement de temps par un désir de clarté nous est donné par יִשְׂרְפוּ, qui est traduit par le présent

[1] S'il était initié au grec littéraire, il aurait adopté κληροδοτεῖ pour ce dernier participe.

[2] Considérez, en effet, la différence entre ἐσεῖς τὸ ὀλιγώτερο ἀπὸ ὅλα τὰ ἔθνη du texte, et ἐσεῖς τὸ ὀλίγο ἀπὸ ὅλα τὰ ἔθνη qu'on obtiendrait par une version conforme à l'habitude générale. — Les exemples, cités par M. Hesseling, de comparatifs par πλιὰ (Introduction, p. XLVII) ne sont qu'apparents. Dans πλιὰ νὰ ἰδῶ (Exode, X, 29) et νὰ μὴ ξαγοραστῇ πλιὰ (Lévit., XXVII, 20), l'adverbe dénote le temps. Il n'est pas même nécessaire d'en appeler à l'original (עוֹד) ; le grec à lui seul suffit à nous en convaincre.

κάφτουν, *ils brûlent* : il s'agit de la *coutume* qu'avaient les gentils de brûler leurs enfants en l'honneur de la divinité.

הַבְדֵּל תַּבְדִּיל, xv, 14, χωρισμὸ νὰ χωρίσῃς est d'après Onkelos : אַפְרָשָׁא תַּפְרִישׁ ; l'espagnol : *cargar*, *cargaras*. Raschi tâtonne en cet endroit.

עֶגְלַת בָּקָר, xxi, 3 et suivants, est rendu par μόσκο βουκόλιο, *veau*, etc., au lieu de δαμαλίδα, *génisse*, nom connu de lui.

Dans la traduction de תַּסְגִּיר (xxiii, 16) par ἀποκλείσῃς, de תַּשִּׁיק et נָשֵׁךְ (v. 20) par νὰ δαγκώσῃς et δάγκωμα, de כֶּסֶף בְּרִיתוֹת (xxiv, 3) par χαρτὶ κόψιμου, il se montre l'esclave de l'étymologie. Notons, en passant, que le mot βιβλίο pour *livre* n'existe pas dans le parler familier, χαρτὶ en tenait la place en 1547. Un argument à ajouter contre l'instruction littéraire profane de l'auteur.

תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה, dans Deut., xxviii, 38, est rendu par νὰ βγάλῃς εἰς τὸ χωράφι, *tu produiras dans le champ ;* l'espagnol dit de même *sacuras à el campo*. C'est fautif : הַשָּׂדֶה nom féminin est le sujet de תּוֹצִיא.

Le grec ignore l'équivalent de צְלָצַל (v. 42) et le reproduit tel quel ; l'espagnol, au contraire, a *el langostino*.

וַיִּתְּשֵׁם ה׳ מֵעַל אַדְמָתָם, xxix, 27, est traduit par καὶ ἀπάφηκέ τους, *il les délaissa* ; c'est l'effet de la confusion de נָתַשׁ avec נָטַשׁ. Le *daguesch* du ת se prêtait à merveille a la bévue. L'espagnol : *y esmovió los*. Onkelos, cité par Raschi, וְתַלְטֵלִנּוּן.

Dans Deut., xxxi, 8, לֹא יַרְפֶּךָּ ne forme pas, pour notre traducteur, une tautologie avec לֹא יַעַזְבֶךָּ. Il rapproche le premier de ces verbes de l'adjectif רָפֶה *faible*, et le rend en conséquence : νὰ μὴ σὲ ἀχαμνίσῃ, *il ne te rendra pas faible*.

וְדָשֵׁן du v. 20 est rapproché de דֶּשֶׁא, *l'herbe tendre de la prairie*, et traduit νὰ τρυφεριάνῃ, *il deviendra délicat*.

Nous croyons avoir ajouté un petit chapitre à l'histoire de l'exégèse biblique au moyen de ces notes, dans lesquelles nous avons relevé les points les plus saillants de la version constantinopolitaine. Quant à l'exégèse même, elle n'a certainement pas retiré un profit appréciable d'un document, qui ne peut servir que comme terme de comparaison pour mieux nous faire comprendre les services rendus aux études bibliques par les grandes écoles d'Occident, où un souffle puissant de science et de critique dominait les esprits. En revanche, la valeur linguistique de notre monument est incontestable, parce qu'il a l'avantage de nous offrir une langue qui n'a, en aucune façon, éprouvé l'influence des efforts savants. Personne ne voudra plus croire, je suppose, que notre traducteur ait reçu une éducation tant soit peu littéraire en ce qui concerne le grec. Comme ses coreligionnaires, il menait une vie casanière dans les recoins du Ghetto, sans venir jamais en contact durable avec les Grecs de religion chrétienne qui vivaient à Constantinople. Pourtant, l'usage de la langue grecque chez les premiers habitants israélites de Constantinople était

très ancien ; il datait d'une époque où la persécution et l'antipathie mutuelle ne s'étaient pas encore fait jour. Sauf quelques termes relatifs au culte qu'ils devaient avoir en propre — comme les chrétiens avaient les leurs — les Israélites de cette région parlaient la langue commune à tout le peuple avant que celle-ci entrât dans la phase byzantine. Ils ressentirent avec les autres les effets des changements phonétiques, de l'évolution de la morphologie, et de la syntaxe ; et lorsque même les nouvelles lois de restriction séparèrent les deux races, l'isolement n'était ni assez strict ni assez continu pour déterminer deux modes différents d'évolution.

Nous avons tâché de démontrer dans la première partie de cette étude que, pour la phonétique et la morphologie, il n'existe pas de phénomènes particuliers à ce monument; nous le ferons encore mieux quand nous reviendrons sur ce texte, dans des recueils où l'on pourra traiter avec plus de détails les questions qui intéressent plus directement la linguistique ; notre tâche, ici, était d'examiner ce qui tient plus spécialement à l'hébreu. Pour la syntaxe, nous avons été le premier à prévenir les hellénistes qu'elle se ressent beaucoup de l'original, mais nous ne pouvons aucunement partager l'avis de M. Hesseling, qui relègue dans la catégorie des hébraïsmes tout fait qui, pour être expliqué, réclame une étude un peu soigneuse. La question du génitif pluriel surtout, qui tend à être représenté par l'accusatif, est une de celles qui méritent le plus notre attention. Certaines irrégularités, et elles ne sont malheureusement pas en petit nombre, ne sont qu'apparentes et ne dérivent que de la hâte avec laquelle l'éditeur hollandais a accompli sa besogne. Avec plus de temps, plus de circonspection, maintes difficultés auraient été aplanies sans trop de peine. M. Hesseling a fait son édition sans s'être préalablement assuré d'une familiarité intime avec la langue de l'original ; il a vu des abîmes là où il n'y en avait pas; en revanche, il y a des accidents du sol dont il ne s'est pas aperçu et il s'y est heurté non sans dommage. En ce qui concerne le grec même, il n'a pas toujours été heureux ; la théorie n'est pas doublée en lui de cette connaissance pratique de la langue qui éclaircit bien des points obscurs et dissipe tant de doutes.

Bref, son travail, quoique conçu dans une intention louable, n'a pas atteint son but, et ne réalise que d'une façon très incomplète le vœu exprimé par tant de savants d'avoir enfin une édition *lisible* du Pentateuque grec de Constantinople [1].

Manchester, juillet 1897.

LAZARE BELLÉLI.

[1] Pour la collation du texte, nous nous sommes servi de l'exemplaire de Paris jusqu'à la fin de l'Exode ; de celui de Londres pour tout le reste, sauf les chap. XXVI-XXXIV du Deutéronome, pour lesquels nous avons mis à contribution les deux exemplaires d'Oxford. M. Gaster nous a fait voir le sien, mais le temps nous a manqué pour le parcourir ; il ne présentait, d'ailleurs, rien de particulier, comme c'est le cas pour tous les autres. Assurément, les variantes offertes par l'exemplaire de Breslau

Publications de la Société littéraire israélite de Hongrie :

1° *A Zsidok története Sopronban* (Histoire des Juifs à Sopron-Oedenburg, depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours), par M. Pollak, Budapest, Lampel, 1896 ; in-8° de 379 p.

2° *Alexandriai Philo jelentése a Cajus Caligulanal jart Küldöttségröl* (traduction hongroise de la *Legatio ad Caium*, de Philon d'Alexandrie), par Salomon Schill. *Ibid.*, in-8° de xiii-100 p.

3° *Talmudi életszabalyok és erkölcsi tanitasok* (Préceptes moraux tirés du Talmud), traduits de l'hébreu par Samuel Krausz. *Ibid.*, 55 p.

4° *Évkönyv, Kiadja az izr. magyar irodalmi tarsulat* (Annuaires de la Société littéraire israélite de Hongrie), 1895-1897 ; les deux premiers rédigés par MM. Bacher et Mezey, le troisième par MM. Bacher et Banoczy. *Ibid.*, 483, 372 et 365 p.

Avant de rendre compte des premières publications de la Société littéraire israélite de Hongrie, il nous semble nécessaire de dire un mot de la vie intellectuelle des Israélites dans le royaume de Saint-Etienne et de l'état des études juives dans ce pays. L'émancipation des Juifs hongrois date de l'année du dualisme — 1867 —, mais c'est un peu avant les fêtes du Millénaire — 1896 — que furent votées les lois politico-ecclésiastiques qui ont assimilé le culte juif aux autres cultes reconnus par la loi : le judaïsme n'est plus *toléré*, il est, comme on dit là-bas, *reçu*. Pendant les trente ans qui séparent le dualisme du Millénaire, la situation des Juifs est devenue tolérable, on pourrait même dire bonne, en faisant abstraction des quelques années pendant lesquelles le déplorable procès de Tisza-Eszlar (1882-83) a jeté de nouveau le trouble dans les âmes.

Déjà avant l'émancipation, les Juifs hongrois s'étaient distingués par leur patriotisme éclairé. On sait la part active qu'ils ont prise dans le mouvement révolutionnaire de 1848-49, lorsque le pays se souleva contre le joug autrichien. La rançon que les Israélites durent payer, après la défaite, pour leur participation à cet acte héroïque, fut assez considérable. Ce n'est qu'en 1876 que le gouvernement la

comparé à celui de Paris sont intéressantes et indiquent un esprit novateur, elles rendent les passages plus clairs et plus conformes au génie du grec. Je ne saurais pourtant admettre qu'il s'agisse d'une édition différente, mais je serais tenté de supposer quelque chose comme la réimpression partielle des premiers feuillets de la Genèse, les plus sujets à être abîmés par les lecteurs. L'imprimeur n'aura pas hésité à accepter certaines modifications proposées par un maître. Déjà l'exemplaire de Paris porte en marge une ou deux corrections faites à la main, qui figurent dans la partie imprimée de l'exemplaire de Breslau. Parmi les variantes du livre des Nombres, la seule qui mériterait quelque considération est celle du chap. v, v. 21, si elle existait réellement. D'après M. Hesseling, p. 272, note, l'exemplaire de Paris aurait ὁ θεὸς ὁ κύριος au lieu de ὁ κύριος ; je n'y ai rien trouvé de pareil. Les autres variantes ou n'existent point, ou peuvent provenir des causes mentionnées par M. Hesseling, p. 5 de l'Introduction.

leur restitua pour la fondation du Séminaire de Budapest. La création de cette haute Ecole marque une date. Tandis qu'auparavant, les rares jeunes Hongrois, qui se destinaient au rabbinat, étaient forcés d'aller faire leurs études à Breslau, en revenaient, en grande partie, germanisés; que des rabbins étrangers, ne sachant même pas la langue du pays, remplissaient leurs fonctions dans les plus grandes communautés; qu'un rabbin, hongrois de cœur et d'esprit, comme Loew, était une exception, — on forme depuis vingt ans des pasteurs d'un esprit magyar, libéral, ouvert à toutes les réformes compatibles avec le dogme. Si la partie nord-est du pays reste encore rebelle, boude le Séminaire et se contente de chefs formés dans les *yeschibot*, le centre et la partie ouest sont conquis aux idées de réforme. Là, le sermon allemand est presque partout remplacé par le sermon hongrois. Les barrières que la haine et l'ignorance ont élevées entre les Juifs et les autres cultes commencent peu à peu à tomber, et tout présage un avenir encore meilleur.

Les Juifs instruits — médecins, avocats, journalistes et professeurs — de la capitale furent les premiers à comprendre que, pour établir une bonne entente, le meilleur moyen est le travail intelligent, et non des querelles oiseuses. Deux professeurs du Séminaire, M. Bacher, bien connu des lecteurs de cette *Revue,* et M. Banoczy, membre de l'Académie hongroise, avaient fondé, à cet effet, en 1884, la *Magyar Zsidó-Szemle*, revue trimestrielle, qui a réuni en un faisceau toutes les bonnes volontés. Mais, pour agir plus efficacement, on organisa, sur le modèle de la *Société des Etudes juives* de France, la Société susmentionnée qui, par des conférences, par l'impression de travaux de longue haleine et par son Annuaire, représente, d'un côté, les intérêts du judaïsme hongrois, et, de l'autre, donne une nouvelle impulsion aux études hébraïques. Cette Société, fondée en 1894, a déjà entrepris la traduction hongroise de la Bible, dont certaines parties seulement ont été traduites jusqu'ici, par des savants israélites. Le travail est distribué entre plusieurs rabbins, anciens élèves du Séminaire de Budapest, et tout fait espérer que cette version sera à la hauteur de l'exégèse moderne.

Les volumes que nous annonçons aujourd'hui montrent, dans leur variété, qu'il suffit d'une initiative intelligente pour mettre au jour de beaux travaux. Nous tenons surtout à rendre compte du premier ouvrage, couronné par la Société, et qui retrace d'une façon très intéressante la vie des Juifs dans une ville hongroise depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours.

Il est très probable que lorsque les Hongrois, il y a mille ans, prirent possession de l'ancienne Pannonie, il y avait déjà des Israélites dans ce pays. Le savant historien des Juifs en Hongrie, M. Samuel Kohn, grand-rabbin de Budapest, a même établi que parmi les conquérants il devait se trouver des tribus juives. Les Magyars, avant d'arriver en Pannonie, étaient intimement liés avec les Khazares, qui avaient embrassé, au VIIIe siècle, le judaïsme. Les sources

historiques hongroises parlent souvent de familles Khazares qui ont quitté leur pays pour se joindre aux Magyars. Mais les documents, au moins pour Sopron, font défaut. Ce n'est que dans une ordonnance royale de 1324 que nous trouvons mentionnés les Juifs de cette contrée. Le roi Charles-Robert (1308-42), de la maison d'Anjou, permet aux Israélites qui étaient alors « liberae conditionis » de s'établir à Sopron. Mais cette ville, à la frontière autrichienne, peuplée d'Allemands et non de Magyars, leur a toujours rendu la vie dure. Une première expulsion eut lieu sous Louis-le-Grand, fils de Charles-Robert, qui, ne pouvant convertir les Juifs, décréta de les chasser (1360). Mais l'exil ne dura que quatre ans; la communauté de Sopron, qui s'était réfugiée à Wiener-Neustadt, situé sur le territoire autrichien, revint alors dans le pays. Jusqu'à la bataille de Mohàcs (1526), les Juifs purent y vivre en tranquillité, soumis seulement à une taxe, vaquant aux métiers les plus différents. Leur vie intellectuelle devait atteindre un certain degré. On accuse souvent les Juifs hongrois du moyen âge d'être restés ignorants. On ne peut pas adresser ce reproche aux Soproniens. D'après les traces que M. Pollak a trouvées dans les archives, les Juifs de cette ville ont étudié la *Mechilta*, le Talmud babylonien — sans commentaire —, quelques travaux de Moïse Maïmonide. Les maigres restes de ces livres employés par le magistrat de Sopron à relier les livres de comptes de la ville, en font foi. Plusieurs rabbins de la communauté ont été de grands savants, tels Meïr, Kalman, Gedl et Juda. Le nombre des Juifs, au commencement du XVIe siècle, était de quatre cents environ; ils ne vivaient pas dans un ghetto.

La grande calamité pour les Juifs hongrois, au moins pour ceux de Sopron, Presbourg et Bude, commence avec l'avènement des Habsbourg (1526). Le dernier roi de la maison des Jagellons, Louis II, avait épousé Marie, fille de Philippe, roi de Castille, et sœur de Charles-Quint. Tant que son mari vécut, elle ne put rien contre les Juifs, mais après la mort du roi, tombé à la bataille de Mohàcs, elle donna libre carrière à sa haine. Les troubles intérieurs qui éclatèrent après la victoire des Turcs favorisèrent ses desseins, partagés, d'ailleurs, par son frère Ferdinand Ier. Tandis que les Turcs faisaient prisonniers les Juifs de Bude, la reine, sollicitée par les habitants rapaces et endettés de Sopron, qui accusaient les Juifs de servir les intérêts des Turcs, décréta leur exil (1526). Rien de plus navrant que les péripéties du procès intenté par la communauté au magistrat de Sopron, et qui dura huit ans. C'est la partie la plus intéressante du volume, car tous les actes du procès étant encore conservés, M. Pollàk a pu entrer dans les détails de la procédure. Elle ne fait pas grand honneur au roi catholique qui, quatre fois, changea d'avis. Le jugement du 12 octobre 1527 imposait bien aux Soproniens de payer leurs dettes aux Juifs, mais le roi, pour obtenir les bonnes grâces de la ville, ratifia finalement (1534) l'acte inique commis huit ans auparavant. La couronne, qui voulait partager le butin, se vit frustrée

de sa part; le magistrat accapara tout. Les Juifs chassés se mirent alors sous la protection de deux seigneurs des environs : Mathias Teuffel et Jean Weisspriach, qui prirent en mains leurs intérêts; toutes les fois qu'ils pouvaient s'emparer d'un bourgeois de Sopron, ils l'incarcéraient et le forçaient à payer ses dettes. C'est grâce aux seigneurs et aux nobles que les Juifs ont pu rester en Hongrie sous la domination des Habsbourg. Souvent on décréta leur exil, mais personne ne respectait les édits royaux. La noblesse gardait les Juifs parce qu'ils lui payaient régulièrement les impôts et s'occupaient à faire rentrer dîmes et corvées. Puis, on avait besoin d'eux pour le commerce et les transactions; les habitants de Sopron eux-mêmes, qui ne leur permettaient même pas de passer une nuit dans la ville, venaient les trouver dans les cinq villages où ils s'étaient établis, pour leur emprunter de l'argent. Au XVIIe siècle, ces villages — appelés plus tard dans les actes חמש קהלות — firent partie du domaine des comtes Eszterhazy, qui, par leur autorité et leur grande influence, obtinrent du magistrat de Sopron la permission, pour leurs sujets juifs, de venir dans la ville vaquer à leurs affaires, les jours de marché.

L'exil dura ainsi jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. En 1791, deux Juifs purent s'établir dans la ville. Les idées propagées par la Révolution française trouvèrent un faible écho dans la Diète de Presbourg de 1790-91. On demandait l'admission des Juifs dans toutes les villes d'où ils étaient bannis. Les députés de trois villes seulement s'opposaient à ce projet; c'étaient ceux de Sopron, Pozsony-Presbourg et de Lösse — Leutschau —: en somme toutes villes allemandes. Peu à peu les Juifs revinrent à Sopron; en 1830, il y en avait 37, et en 1840, la communauté actuelle put se constituer. Elle prospèra; on comptait en 1891, 1632 Israélites, qui ont une belle synagogue, une école communale et plusieurs institutions philanthropiques. — 75 documents inédits sont ajoutés à ce volume intéressant; ils sont en allemand et en latin, donc accessibles à l'étranger.

Nous n'avons que peu de mots à dire des autres volumes. La traduction de la Πρεσβεία πρὸς Γάϊον par M. Schill, professeur au séminaire, accompagnée d'une bonne introduction est exacte, coulante et enrichit la littérature philologique hongroise, car c'est la première œuvre de Philon qui soit traduite en hongrois. — Les « Préceptes moraux tirés du Talmud » sont la traduction du Traité *Dérech Erèç*, qui se trouve dans les éditions du Talmud. C'est un véritable trésor de philosophie pratique dont l'étude, selon Zunz, est profitable même de nos jours. M. Krausz a traduit le Traité d'après les textes de Tawrogi (Königsberg, 1885) pour le « Dérech Erèç zuta », et du Machsor Vitry (Berlin, 1893) pour le « Dérech Erèç rabba ». — Les beaux volumes de l'*Annuaire* contiennent, outre les actes de la Société, une foule d'articles intéressants, où l'utile se mêle à l'agréable. Les poètes juifs donnent des morceaux d'un bel élan et des traductions fort réussies de Salomon ibn Gabirol, de Juda Halévi, de Juda Alcharizi; une dame,

Mlle Irène Cserhalmi, contribue au volume par deux nouvelles de la vie juive. Parmi les articles scientifiques nous relevons : (tome I) Banoczy : *Toldi et la Bible*, où le savant professeur réunit les expressions bibliques dont le poète national Jean Arany (1817-82) s'est inspiré dans sa belle épopée *Toldi*; Kaufmann : *Un témoin oculaire de la reprise de Bude en 1686*, élégie d'Isaac Schulhof, qui a décrit le sac de Bude par les soldats autrichiens, qui tuèrent et pillèrent les Juifs et brûlèrent les Synagogues ; Bernstein : *Le rôle des Juifs dans la Révolution de 1848-49* ; Radó : *Traduction en vers de l'épisode « Joseph et Putiphar » du Schahnaméh*; Neumann : *L'influence de la religion Zende sur le judaïsme ;* Weissburg : *La philanthropie chez les Juifs d'après le Talmud ;* Bacher : *La Société des Etudes juives en France* (p. 404-421), fondation et travaux de cette Société, qui a servi de modèle aux Juifs hongrois. — (Tome II). Bacher : *Il y a mille ans ;* aperçu plein d'érudition sur la situation des Juifs à la fin du IXe siècle ; S. Kohn : *Sources historiques hongroises concernant les Juifs ;* l'édition de ces Sources est au programme de la Société et commencera bientôt ; Klein : *Pharisiens et Sadducéens dans leurs rapports avec les Macchabées ;* Bernstein : *La « Tragédie de l'Homme » de Madach et la littérature juive*, montre ce que Madach (1823-64) doit à la Bible et particulièrement au livre de Job ; Waldapfel : *La Bible dans la pédagogie moderne ;* Neumann : *Jugements des écrivains grecs et romains sur les Juifs,* compte rendu élogieux du livre de M. Th. Reinach édité par la Société des Etudes juives; Beck : *Le péché originel dans la littérature juive ;* Pollak : *Documents pour servir à l'histoire de la rouelle.* En Hongrie, les Juifs furent forcés de porter la rouelle sous le premier roi de la maison des Habsbourg, Ferdinand I (1526-64). Au moyen âge, on n'en trouve pas de trace dans les sources historiques. Büchler : *Le Consistoire israélite en Hongrie aux* XVIIe *et* XVIIIe *siècles* ; Kecskeméti : *La légende du Juif Errant dans la littérature hongroise ;* Goldschmid : *L'iconographie des patriarches au moyen âge.* — (Tome III) *Séance solennelle du Millénaire*, avec un discours remarquable de Karman, professeur à l'Université, sur la *Vie nationale et confessionnelle ;* Alexander : *Objets du culte israélite à l'Exposition du Millénaire ;* Kecskeméti : *Cérémonies funéraires dans l'ancien Israël ;* Fischer : *Règles anciennes sur le maintien dans les synagogues ;* Acsady : *Les Juifs hongrois de 1735 à 1738 ;* Bloch : *Le Congrès du Sanhédrin en France sous Napoléon Ier ;* Krausz : *Le grand Concile — Ansché Kenèszeth hagedola — ;* Frisch : *Influence szefarde sur les Juifs hongrois.*

La lecture de tous ces mémoires nous montre que cet Annuaire est dirigé dans un esprit éminemment scientifique. Souhaitons à la jeune Société de poursuivre son œuvre sans obstacle et d'atteindre le noble but qu'elle s'est proposé !

J. Kont.

Le gérant,
Israël Lévi.

LA PHYSIQUE D'IBN GABIROL

Bien que l'étude des scolastiques ait plus préoccupé les érudits et les théologiens que les philosophes, les docteurs du moyen âge ne méritent peut-être pas tous l'abandon et l'oubli. On a trop accoutumé de ne voir, au sein des écoles si fréquentées de ce temps, que des tournois logiques, dont le vainqueur fait triompher avec lui une nouvelle subtilité nominaliste ou un réalisme un peu plus mystique : la lutte de Roscelin et d'Abélard demeure pour beaucoup le meilleur tableau de la vie philosophique en France avant la grande rénovation cartésienne. Certes, le syllogisme est resté longtemps l'unique instrument de recherche ; mais, si la logique passe pour être la science par excellence aux débuts de la scolastique, plus tard elle n'est plus qu'une méthode générale. Le début du XIIIe siècle marque cette véritable révolution, qu'il n'est pas illégitime de comparer à la Renaissance du XVe siècle, qu'elle seule a rendue possible. Ici et là, les causes sont analogues. S'il est juste d'observer que de grands faits contribuèrent largement à développer et à répandre les idées nouvelles entre 1450 et 1600, il n'est pas moins vrai que le retour aux pensers antiques fut la raison profonde et décisive de cet épanouissement. Vers l'an 1200, la carte de l'univers n'a pas été élargie par d'importantes découvertes; pour longtemps encore les livres sont des manuscrits, c'est-à-dire des objets précieux et rares : la diffusion des idées nouvelles, très lente, peut être dirigée et restreinte, au contraire de ce qui arrivera deux ou trois siècles plus tard : c'est une révolution qui se fait uniquement dans les idées et par les idées. Jusqu'à ce moment, on avait connu la philosophie hellénique surtout par le *Timée*, par deux ouvrages d'Aristote, l'*Interprétation* et les *Catégories*, par l'*Introduction* de Porphyre et les commentaires de Boèce. Les discussions sur les universaux avaient épuisé l'intérêt des ouvrages logiques, et lorsque le mysticisme de l'école de Saint-Victor eut terminé sans peine ces luttes dia-

lectiques dont l'éclat nous étonne, le dogmatisme de la foi parut établi définitivement. C'est alors que tout fut remis en question par l'infiltration progressive des écrits grecs, quelques-uns venus directement de Constantinople, mais le plus grand nombre transmis d'Orient par les Arabes aux Juifs, qui aidèrent à les traduire en latin. Traductions, commentaires ou systèmes originaux, l'influence de ces écrits fut grande ; encore que la plupart d'entre eux eussent fortement subi l'empreinte alexandrine, faute de critique, on crut y voir la main ou la pensée de Platon et d'Aristote, et l'autorité de ces noms leur fut acquise. Ils apportaient à l'Occident, avec les compléments si désirés de la logique péripatéticienne, de merveilleuses vérités concernant la nature, l'âme, l'être, de sorte qu'aux discussions plus raffinées que variées de l'époque antérieure ils firent succéder les vastes constructions métaphysiques dont l'esprit devait vivre désormais jusqu'à nous. Ne serait-il pas intéressant de pénétrer le sens, de suivre la fortune de chacun de ces livres judéo-arabes, ou plutôt de sa version latine, de mesurer son influence propre, de le voir discuté dans les écoles? Du moins essayerons-nous ici d'exposer en partie un de ces systèmes, celui de cet Avicembron cité avec éloge par Albert le Grand et retrouvé par Munk dans Ibn-Gabirol[1]. Un ouvrage, traduit en latin sous le nom de *Fons Vitæ*, nous donne une bonne part de la philosophie et peut suffire à l'esquisse d'une physique d'Avicembron. L'intérêt qu'on peut prendre à connaître cette physique naît de la nouveauté presque complète d'une physique au XIIIe siècle, alors que le *Timée* était l'unique théorie du monde. D'ailleurs, dans le *Timée* on trouvait plutôt une cosmogonie qu'une physique proprement dite. Or, le *Fons Vitæ* considère les êtres créés, dans leurs substances, dans leurs mouvements et dans leurs relations. C'étaient là, pour les docteurs de l'Occident, des choses entièrement neuves et capables d'exciter la curiosité et les passions; pour nous, l'intérêt historique seul subsiste. On respectera la pensée d'Avicembron, en la suivant dans son double mouvement, du tout aux parties, et inversement des éléments à l'ensemble.

Avicembron distingue trois parties dans la science[2] : la première traite de la matière et de la forme universelles, la seconde de la Volonté créatrice, la dernière de l'Essence divine ; chacune

[1] Ibn-Gabirol est nommé par les écrivains latins Avicebron et Avicembron ; la transition s'est faite par une forme intermédiaire, *Avencebrol*, due aux traducteurs du *Fons Vitæ*.

[2] *Fons Vitæ*, éd. Cl. Baeumker, Munster, 1895 ; page 257-ligne 11.

est un degré qu'il faut franchir pour atteindre la suivante. La Volonté et l'Essence divine échappent au *Fons Vitæ*, qui porte seulement sur la matière et la forme universelles, et de cette première partie, la physique, au sens ordinaire du terme, ne sera encore qu'une subdivision. En effet, la matière et la forme universelles n'embrassent pas les seuls corps : tout ce qu'a créé la Volonté est composé de matière et de forme ; or, toute forme existe dans la forme universelle, comme toute matière dans la matière universelle ; celle-ci, en particulier, est douée d'une indétermination radicale : tout se retrouve en elle, toute détermination ou forme lui est indifféremment applicable. Ainsi, la matière et la forme, « ce qui soutient et ce qui est soutenu », sont le tissu de toutes les substances, soit intelligibles, soit sensibles. De ce point de vue les substances simples ne diffèrent pas des composées ; en effet, sauf la Volonté et l'Essence divine, il n'existe que des matières et des formes, et une forme non soutenue est aussi impossible qu'une matière non déterminée par une forme. Les cinq substances simples[1], nature, âme végétative, âme animale, âme rationnelle et intelligence, ont chacune leur matière et leur forme, comme les substances du monde corporel, dont elles se distinguent profondément en ce qu'elles ne sont pas objet de sensibilité, mais d'entendement, du moins à les prendre en soi : la faculté de sentir ne les atteint que descendues dans les substances composées qui forment l'univers des corps. Par rapport à cet univers, elles se présentent à la fois comme des substances intérieures et comme des causes[2], comme les supports secrets des choses physiques et comme les agents invisibles de toutes les actions qui s'accomplissent ici-bas. Tout en nous renfermant dans la physique ou connaissance des substances composées il nous sera souvent nécessaire de faire appel aux substances intelligibles qui s'expriment dans l'univers physique, comme les Idées platoniciennes, qu'elles rappellent, se déterminent dans les objets sensibles.

Dans ses grandes lignes, la philosophie d'Avicembron, mélange alexandrin des systèmes classiques, imite la hiérarchie de Proclus en superposant à Platon Aristote, en prenant au platonisme le monde des intelligibles, au péripatétisme le monde sublunaire. Les substances composées dont est formé ce monde se ramènent à une substance unique, dite des neuf catégories. Image affaiblie du « Factor primus », la substance des neuf catégories est l'extrémité inférieure des choses, l'aboutissement final de l'acte créateur

[1] *Op. cit.*, p. 69-l. 17.
[2] *Ib.*, 129-22.

par lequel, à travers les cinq substances simples, des profondeurs mystérieuses de la Volonté jusqu'aux corps visibles émane l'Unité, parfaite d'abord, mais indéterminée, puis se déterminant de plus en plus en renonçant peu à peu à sa perfection. En sens inverse, a substance des neuf catégories est la première des substances intelligibles [1] ; elle rattache le monde corporel au monde spirituel et permet de connaître les choses occultes, celles qui échappent aux sens. Substance intelligible, elle porte directement les formes sensibles ; sa forme est la quantité ; par suite, elle est passive, à la différence des substances supérieures, car une substance n'agit que par sa forme [2], et la quantité, loin de provoquer le mouvement, lui fait obstacle : c'est malgré la quantité et grâce à l'énergie spirituelle qui pénètre partout que les corps se meuvent. D'ailleurs, toute activité dérive de la Volonté ; la substance des neuf catégories, la plus éloignée de la source vive des forces, ne garde rien de la spontanéité primitive qui préside à l'émanation : elle est inerte. Elle l'est nécessairement, car l'ordonnance des choses exige au-dessus du moteur mobile un moteur immobile, au-dessous un mobile non moteur : ce système mécanique, emprunté à Aristote et fondé sur la finité absolue de l'univers et du mouvement, élimine du monde sensible toute spontanéité ; la substance des neuf catégories ne serait motrice qu'à la condition de mouvoir une substance inférieure, laquelle, en fait, n'existe pas. Le dernier moteur est la Nature, qui est pour la substance non motrice à la fois une cause et un « lieu ». Mais qu'est-ce que le lieu d'une substance, qui n'étant pas corporelle, ne peut s'étendre en autre chose ? Il faut distinguer du lieu sensible, ou lieu des corps, le lieu intelligible ou lieu des simples ; le premier suppose la quantité, qui existe par la substance des neuf catégories sans pourtant lui être applicable, puisque cette substance est inconnue à la faculté de sentir ; le second lieu est le rapport qui se découvre entre la cause et l'effet, entre l'Idée qui explique et celle qui est expliquée ; c'est le sens tout spirituel dans lequel nous disons qu'une propriété réside dans une série de nombres, un état d'âme dans l'âme ; c'est aussi la manière dont toutes choses subsistent dans la science du créateur, dont les substances intelligibles sont situées les unes dans les autres, dont la substance des neuf catégories a pour lieu la Nature et, par delà la Nature, les autres substances simples. Le lieu intelligible expliquant l'essence de la chose située, il y a une relation perpé-

[1] *Op. cit.*, p. 40-l. 2.
[2] *Ib.*, 237-25.

tuelle entre ce que les sens perçoivent et ce que comprend l'esprit : les sensibles sont constamment les signes directs des noumènes. Les neuf catégories de l'univers corporel signifient neuf existences dérobées aux sens et retrouvées par l'intellect au sein des substances spirituelles. Renouvelées d'Aristote, les catégories ne renferment pas toute la réalité ; en effet, si elles épuisent le monde sensible, ce dernier n'épuise pas la totalité du réel ; chacune des catégories imite une entité supérieure et plus riche d'être [1] : le *tempus* est l'expression terrestre de l'éternité ; l'*agens*, celle de l'activité créatrice : le *patiens*, de la réceptivité générale des matières qui permet la création ; la *relatio* symbolise les rapports de cause à effet organisés parmi les noumènes ; la *qualitas* est l'image des différences qui distinguent les sphères supérieures... Loin d'être indifférent, le lieu métaphysique de la substance des neuf catégories révèle l'enchaînement de la création, où tout se tient, tout se ressemble, depuis l'Eternel créateur jusqu'à la créature inerte qu'enveloppent concentriquement les cercles des substances spirituelles.

Telle est la situation intelligible ou métaphysique des choses corporelles : elles s'étendent depuis la Nature jusqu'au centre du Tout. D'autre part, le monde des corps ne peut avoir de lieu sensible puisqu'il est lui-même le lieu sensible de tous les lieux sensibles : physiquement, il est en lui-même, ce qui ne nous apprend rien. Tout ce que nous pouvons faire est de nous servir de nos sens pour observer ce qui, physiquement, répond à ces mots : l'univers sensible. Jusqu'où s'étend le plus perçant de nos sens, la vue, jusque-là ira cet univers, en quelque sorte par définition. Or, la vue embrasse la voûte céleste et ne la dépasse pas ; le ciel est donc la limite sensible que nous cherchons [2]. Il sépare les formes corporelles des spirituelles [3], ce qui se voit de ce qui est conçu ; mais il fait partie du monde physique qu'il enveloppe, il appartient à la corporéité, dont il constitue l'une des deux espèces, la plus concentrée, celle qui, par sa cohésion et son homogénéité, ressemble le plus aux substances simples. S'il n'est pas éternel comme ces substances [4], du moins est-il soustrait aux alternatives de la génération et de la corruption [5]. Il est donc un moyen terme entre la corporéité terrestre et la spiritualité. Il se meut « en effectuant des révolutions circulaires sur lui-même [6] », et sa mobilité

[1] *Op. cit.*, pp. 143 et 144.
[2] *Ib.*, 51-3 et 68-14.
[3] *Ib.*, 310-17.
[4] *Ib.*, 193-13 : cœlum cœpit esse et non est æternum.
[5] *Ib.*, 21, pass.
[6] *Ib.*, 208-12.

est incomparablement plus grande que celle des autres corps, parce qu'il est plus proche de la source de tout mouvement. Rien, en effet, ne se meut de soi-même ; toute action émane de l'Être qui crée, à travers la hiérarchie des substances ; intermédiaire entre les réalités spirituelles et les corps inférieurs, la voûte céleste transmet des premières aux seconds la force créatrice sous forme de mouvement et de vie. Mais l'émanation s'accompagne d'une imperfection croissante. Éloignés du « factor primus » infiniment actif, l'énergie divine s'amoindrit jusqu'à disparaître. Les mouvements circulaires du ciel sont encore réguliers et simples ; ceux des corps sublunaires sont désordonnés autant que complexes ; enfin, la terre est immobile au centre de la sphère des cieux ; et c'est ainsi qu'on retrouve dans la constitution de l'univers sensible la théorie générale de l'activité et de l'inertie. Il en résulte une autre conséquence pour l'aspect physique de notre univers. Si les immenses mouvements du ciel enveloppent l'immobilité de la sphère terrestre, aux dimensions infinies de la voûte céleste doit s'opposer la petitesse de la terre : malgré son étendue apparente, elle est un point, qui échappe à toute comparaison numérique [1]. Le monde physique est une sphère considérable dont le ciel est la surface et dont la terre marque le centre ; de la surface au centre s'étend la masse de l'air, livrant passage à l'éclat et à la chaleur du soleil. L'atmosphère joint l'enveloppe de l'univers à son noyau, la corporéité supérieure et presque spirituelle à l'épaisse corporéité du centre.

Cette seconde espèce du corps diffère notablement de celle que le ciel constitue. Elle est beaucoup plus complexe. L'analyse y distingue quatre déterminations, qu'elle ne trouvait pas dans la simplicité du corps céleste : ce sont les quatre éléments ; leur matière commune est l'extension ; leurs formes respectives sont quatre qualités qui les distinguent assez profondément pour les opposer comme des contraires ; ils rendent possibles la génération et la corruption, qui nécessitent la fusion ou la séparation de contraires ; si le ciel ne se transforme pas, c'est parce que son corps spécial est éminemment simple. Les quatre éléments sont superposés dans l'ordre classique, du plus épais au plus subtil [2] : terre ou solide, eau, air, feu ou lumière du soleil. Avicembron les nomme les *sensibles universels* [3], parce qu'ils se retrouvent dans tous les sensibles particuliers ou objets, qu'ils forment en se mêlant ; mais cette union ne dérive pas des éléments mêmes : une force, venue

[1] *Op. cit.*, p. 312-1. 6.
[2] *Ib.*, 333-24.
[3] *Ib.*, 17-7.

d'en haut, les pénètre et les agite, les façonne en figures et en couleurs, leur donne des mouvements, les groupe et les tient unis [1]. Tous les êtres sublunaires ont donc pour commune forme la corporéité, ou, plus exactement, la deuxième espèce de la corporéité, celle des quatre éléments. De plus, une matière s'unit à cette forme pour constituer la substance de notre monde, tel qu'Avicembron l'étudie dans le deuxième livre du *Fons Vitæ* : « de substantia quæ fert corporeitatem ». La matière, la forme et les qualités de cette substance sont les instants successifs de la décomposition de l'univers physique.

Le vocabulaire un peu flottant d'Avicembron confondant parfois le terme matière et le terme substance, il s'ensuit pour le lecteur une hésitation sur le fond même de la pensée. Un monde fait tout entier d'une seule matière n'appartient-il pas à une conception matérialiste ? Il importe donc d'établir le sens tout aristotélicien de la matière chez Avicembron. Pour lui, il n'existe pas une matière au sens absolu des matérialistes, c'est-à-dire une substance véritable qui se suffise à elle-même et qui crée ses phénomènes. La matière n'est jamais qu'un des deux éléments qui concourent à produire une substance. Par suite, bien que toute matière participe à l'existence absolue de sa substance, aucune n'existe à part de sa forme. Il n'y a donc point de matière en soi ; toute matière est la matière de quelque chose : autant de matières, autant de substances, et réciproquement. La matière du monde physique ou matière corporelle, loin de se confondre avec l'être en soi de l'univers, n'est même pas la matière en soi ; elle prend place dans la hiérarchie des matières et des formes, où chaque matière est forme pour la matière inférieure. Même pour la plus basse des matières, pour celle qui ne peut être forme faute d'une matière sous-jacente, le terme matière n'exprime qu'une relation, ou, pour mieux dire, qu'une position. Par suite, dire avec Avicembron que le monde repose sur la matière corporelle exprime simplement qu'il n'échappe pas à la loi de composition des substances, et ne préjuge pas de l'explication générale des choses physiques. D'ailleurs, dans l'univers n'est pas perçue la matière, mais la forme, car seules les formes et leurs qualités sont objets de perception. Le caractère fondamental des choses physiques est donc constitué par leur forme ; cette forme est la quantité.

La quantité est spécifique de la substance corporelle, car elle ne se retrouve pas ailleurs [2]. Au delà du ciel, l'esprit découvre les

[1] *Op. cit.*, 178-1. Le terme « retentio » traduit l'ἕξις des Stoïciens.
[2] *Ib.*, p. 198-l. 14.

substances intelligibles, incompatibles avec la complexité, avec la quantité. Mais la quantité, parmi les existences physiques, demeure le symbole sensible de l'intelligence. Tout prouve, en effet, l'harmonie profonde de ces deux formes, intelligence et quantité [1]. Ce qu'est la première pour la matière supérieure, la seconde l'est pour la matière inférieure ; si, par la connaissance qu'elle implique, l'une détermine les substances intelligibles, l'autre, par la figure qu'elle engendre, définit les corps ; seule la connaissance unit l'Idée à l'Idée, et seule la figure joint ensemble les êtres physiques ; enfin, les formes de la matière universelle s'offrent à la compréhension de l'intelligence, comme les formes de la substance portant les neuf catégories s'offrent à l'appréhension de la sensibilité. La quantité apparaît, dès lors, comme la traduction de l'intelligence extra-physique dans le monde sublunaire ; elle émane de l'unité purement intelligible. Ce symbolisme métaphysique, qui propose l'identité lointaine de l'intelligibilité et de l'aspect quantitatif du monde des sens, peut faire penser à la conception profonde d'où sortiront la physique mathématique et l'analyse de Descartes. Mais il faut avouer qu'entre la construction d'Avicembron et l'application méthodique des sciences exactes à la connaissance des objets empiriques, il y a la même distance qui sépare les hypothèses arithmétiques, chères à Pythagore, des calculs entrepris par l'astronomie moderne. Il a manqué au philosophe du moyen âge la puissance d'esprit nécessaire pour associer, autrement qu'à titre de symbole, l'intelligence et la quantité, pour cesser de faire de l'une le signe de l'autre dans un monde totalement distinct ; suivant à la lettre les enseignements d'Alexandrie, il refuse à l'intelligibilité une immanence véritable ; il la chasse de l'univers des sens, où il ne laisse d'elle qu'une image pervertie, tandis qu'elle-même s'isole dans une lointaine transcendance. Ce n'est pas le défaut de pensée métaphysique qui rend stérile le rapprochement des formes intelligibles et des formes géométriques ; pour féconder cette conception, il faudra le progrès des mathématiques et l'emploi de la méthode expérimentale. De même, Avicembron est incapable de tirer parti de la théorie où il pressent un parallélisme entre le nombre et la quantité [2]. Tout nombre, dit-il, est constitué par la répétition de l'unité ; de même la quantité est formée de points. Les principaux nombres se forment par duplication, 1, 2, 4, 8 : deux points, pareillement, créent une ligne ; quatre points limitent une surface ; huit, un solide. Il y a donc une correspondance entre le développement

[1] *Op. cit.*, 38 et 39.
[2] *Ib.*, pp. 64 et 65.

des nombres discrets et celui de la quantité continue : non seulement celle-ci est un ensemble de points, mais elle est surtout l'agglomération d'unités réelles. Le nombre et la quantité ont pour racine commune l'unité et résultent d'une génération analogue : le monde sensible révèle une origine arithmétique.

Mais, si la combinaison des unités diversement répétées engendre le monde physique, une objection nous arrête [1]. Épuisant l'essence de l'univers physique, l'unité élémentaire n'en peut laisser en dehors d'elle-même aucune parcelle; il faut qu'elle soit assez plastique pour se modeler complètement sur les multiples qualités des corps, pour en épuiser les plus petites divisions. D'autre part, il n'est si petite quantité qui ne vête un corps réel, la quantité n'existant qu'autant qu'elle « informe » une matière. Cela posé, considérons la « minima pars corporis » ; par définition, elle est indivisible ; mais, également par définition, la quantité qui l'informe est divisible, et à chacune de ses parties doit correspondre une partie de cette prétendue « minima pars ». Voilà une contradiction qu'il importe de résoudre et qui provient de ce que nous avons considéré la quantité comme divisible à l'infini : c'est sur cette considération que la recherche portera. Une première solution s'offre à nous : la divisibilité à l'infini serait illusoire, le point pourrait être l'aboutissant de la division poussée à l'extrême. Mais il ne répond pas à la double exigence du problème : il n'est ni quantité ni corps. S'il était quantité, comme toute quantité il serait divisible, ce qu'il n'est pas ; s'il était corps, il existerait une parcelle de corps indivisible; mais tout corps est multiple, par suite séparable en parties. Il faut abandonner le point : ce n'est qu'un accident résidant dans la substance corporelle, et nous cherchons un fragment d'essence ou d'être. Si la « minima pars » n'est pas un accident, est-elle davantage une substance? Cette seconde solution ne convient pas, car la « minima pars » est une partie de l'univers, lequel n'est pas pure substance. Reste donc que la « minima pars » soit à la fois substance et accident, et, en effet, cette solution conciliatrice efface toutes les difficultés. En tant qu'objet de perception, *quantum ad sensum*, la « minima pars » reste indivisible; mais intelligiblement, elle se sépare en une substance et un accident. La division extensive ne se prolonge pas à l'infini ; elle s'achève par une division intensive ou essentielle qui rend compte à la fois de ce que représentent la sensibilité et l'imagination et de ce qu'exige l'intelligence.

[1] *Op. cit.*, pp. 51 sqq.

La manière même dont Avicembron a résolu cette antinomie démontre qu'il était loin de soupçonner la fusion de la quantité continue et de la quantité discrète. Les rapports qu'il détermine entre l'ordre géométrique et l'ordre arithmétique restent superficiels et grossiers. D'ailleurs, leur origine n'a rien de rationnel ni d'hellénique; on la retrouve dans le *Sépher Yecira*, et c'est, dans cette physique éclectique, ce qui rappelle le mieux qu'elle est l'œuvre d'un philosophe juif. D'après le *Sépher Yecira*, le monde a été formé par la combinaison des dix premiers nombres et des vingt-deux lettres; Avicembron le rappelle dans le deuxième Livre : « Compositio mundi non evenit nisi ex lineamento numeri et litterarum in aere. » Il n'entre pas dans le détail de cette opération mystérieuse : il ne nous dit pas que les dix nombres ont formé les dix infinis; que les trois lettres « principales » sont devenues l'air, le feu, l'eau; que les sept « doubles » ont créé les planètes; que les douze « simples » ont tracé les douze arêtes du cube parfait qu'est l'univers. Cette cosmogonie naïve a fait place aux savantes constructions des Grecs, mais sans que le philosophe ait oublié tout à fait un enseignement traditionnel dans les écoles juives. Il en retient l'idée que les choses physiques et les nombres sont unis par de complexes rapports, qu'il faut admettre un parallélisme entre la numération et les figures de géométrie. Mais la conception reste confuse, stérile. Ce n'est que l'embryon d'une physique mathématique et mécaniste.

D'autre part, il était indispensable d'approfondir l'idée du temps, afin d'en saisir les relations numériques avec l'étendue et le mouvement. Un passage du *Fons Vitæ* laisse entrevoir que le philosophe s'est douté de ces rapports : il affirme qu'un lieu infini ne peut être parcouru dans un temps fini [1]. Ses recherches ne vont pas plus loin. Il n'aperçoit même pas de connexion nécessaire entre le mouvement et le temps; bien mieux, à tout mouvement sensible, *in tempore*, correspond un mouvement intelligible, in « non-tempore »; car le temps n'existe pas pour l'âme, pour l'intelligence, pour la volonté, pour Dieu. L'éternité leur est ce que le temps est à la substance qui porte les neuf catégories; le temps est donc le symbole sensible de l'éternel. En lui se déploient les changements du monde physique, comme en l'éternité les événements du monde intelligible. Le temps est lié indissolublement à tout ce qui est nature physique. Seule dans le monde de la quantité, la lumière fait exception : « Sa diffusion se fait subitement, sans mouvement et sans besoin de temps, encore qu'elle soit cor-

[1] *Op. cit.*, p. 95-l. 22.

porelle et sensible[1]. » L'évidence nous oblige à reconnaître cette instantanéité de l'action lumineuse ; pourtant l'harmonie du système n'en est pas brisée ; la lumière, chose physique, jouit des propriétés réservées aux intelligibles; mais elle est la représentation immédiate de l'énergie créatrice, le lien visible entre l'univers des corps et celui des substances simples. Supérieure en cela à l'âme et à l'intelligence, qui se meuvent, du moins, « in non-tempore », elle ignore le mouvement, bien qu'elle produise les mouvements physiques, car eller essemble au « Factor primus » qui ne se meut pas, mais qui meut l'infinie réalité. Immobile, non par inertie mais par perfection, la lumière n'est pas exception dans l'univers des corps seulement, mais dans le Tout lui-même. Elle manque aux lois des intelligibles comme à celles de la quantité; elle échappe au mouvement aussi bien qu'au temps. Les mouvements de la quantité restent, par suite, tous temporels.

Poursuivant avec Avicembron l'analyse de la substance des corps, on a détaché successivement la matière et la forme de cette substance. Mais le travail de décomposition n'est pas terminé, car on n'atteint pas encore à l'objet immédiat des perceptions; en effet, si la quantité est sensible de sa nature, elle n'est pas sentie dans son unité : elle ne l'est que dans ses déterminations accidentelles, la figure et la couleur[2]. La première est plus rapprochée de la quantité, la seconde est plus près des sens : l'une et l'autre sont ce qu'il y a proprement de sensible dans le monde physique; en effet, ce ne sont pas des substances, mais des qualités, des formes, soutenues dans le corps, qui leur sert à la fois de lien et de matière. Véritables types de toute forme, la couleur et la figure n'existent jamais séparément de leur support; réciproquement, toute quantité s'accompagne toujours d'une figure et d'une couleur sans lesquelles elle ne serait pas perçue. L'union de la quantité avec la figure et la couleur est totale, en ce sens que la quantité est uniformément pénétrée de ces deux qualités et qu'elle coïncide avec elles en chacun de ses points; mais l'union n'est pas absolument nécessaire : elle l'est seulement dans la mesure où toute quantité appelle, pour se réaliser, quelque figure ou quelque couleur; pour une part l'union est accidentelle et ne dérive pas de la nature de la quantité, en tant qu'une certaine partie de la quantité n'exige pas telle figure et telle couleur déterminées. Quelle est la portée de cette restriction? Si la quantité était cause de ses propres qualités, il faudrait en conclure que les couleurs et les figures ré-

[1] *Op. cit.*, 328-16.
[2] *Ib.*, p. 56, l. 2.

sultent du mélange mécanique de parties corporelles. Or, il n'en est rien. Si les couleurs et les figures résident dans le corps ou substance composée, leur cause est une substance simple, intelligence ou âme, qui les imprime à la quantité [1]. Corporelles par le lieu et le substrat, les qualités des corps sont spirituelles par l'origine, en sorte qu'elles ne sont ni tout à fait corporelles, puisqu'elles ne s'expliquent point par le corps, ni absolument spirituelles, étant perceptibles aux sens [2]. Leur nature est intermédiaire. Pour la comprendre, considérons la lumière du soleil qui, traversant l'atmosphère, y reste invisible; mais vient-elle à rencontrer un corps solide et impénétrable, elle s'arrête à la surface de ce corps et, brisée, irradie splendidement. De même, les figures et les couleurs existent dans les substances simples, mais y demeurent invisibles; ensuite, émanant vers le corps, elles se heurtent à cette substance dépourvue de subtilité, et c'est alors qu'elles deviennent apparentes. Leur nature ne dépend donc nullement de la nature du corps qui les porte; ce corps n'était perceptible que vêtu d'une figure et d'une couleur, et c'est pourquoi nous ne connaissons pas de quantité incolore et sans figure; mais le corps reçoit la couleur et la figure qu'il porte sans les déterminer: elles viennent d'en haut comme la lumière; aussi peut-on dire que dans toute couleur ou figure sensible on retrouve une couleur ou figure spirituelle, ou, à proprement parler, que figures et couleurs tiennent à la fois de l'esprit et de la corporéité. L'existence d'une couleur n'est donc pas définie, comme l'est une partie de quantité; dans le corps elle n'est que potentielle; pour qu'elle s'achève, il faut l'adjonction de la lumière solaire. Une couleur « actuelle » est la synthèse de la « colorabilité » propre du corps et de l'action colorante du soleil. La perception d'une couleur est le triple acte auquel concourent la lumière projetée par le soleil, celle que l'œil engendre et la faculté, que possède la superficie des corps, de recevoir une coloration [3].

La substance corporelle a donc une origine mixte ; sa matière et sa forme ne sont pas dérivées de la même manière que ses accidents ; surtout, ses accidents ne dépendent pas de sa matière et de sa forme : ce ne sont pas des fragments combinés de la quantité qui produisent les figures et les couleurs. Sur ce point encore, l'explication mécaniste n'est pas tentée ; le corps ne produit pas automatiquement ses déterminations : il les reçoit d'une activité étrangère, grâce à une harmonie encore mal expliquée. Les quatre

[1] *Op. cit.*, 240, pass.
[2] *Ib.*, p. 112, pass.
[3] *Ib.*, 161, pass.

éléments ou déterminations du corps ne se mêlent pas d'eux-mêmes[1] ; ils obéissent à une force supérieure. Par suite, dans la production des sensibles particuliers, ces quatre sensibles universels sont des occasions, non des causes suffisantes. Ils ne rendent compte des individus sensibles ni comme une substance explique ses déterminations, car les figures et les couleurs tirent leur origine de l'intelligence et de l'âme, ni comme les genres expliquent leurs espèces, puisqu'en tout individu ou sensible particulier se mêlent les quatre sensibles universels. Sous le rapport d'espèce à genre, les individus physiques relèvent des neuf catégories, ou plutôt des « decem generalia corpora[2] », réunion des neuf catégories et de la matière qui les porte. L'énumération des dix catégories d'Aristote est ainsi reproduite et complétée par la matière qui prend la place de l'être pur. Mais il faut noter une double différence. Pour Aristote, les dix genres suprêmes épuisent toute la réalité, tandis que pour Avicembron, au delà et au-dessus d'eux, il y a tout l'intelligible, toutes les substances simples, la Volonté, l'Essence première. La théorie d'Aristote a pour effet d'éviter le monisme de Platon et d'assurer aux individus une existence rigoureusement déterminée en soi : le résultat obtenu par Avicembron est l'absorption des genres, des espèces et des êtres dans la substance des neuf catégories, et, par conséquent, dans les substances intelligibles qui la portent, et enfin dans l'activité de l'Etre divin. L'être ne réside pas dans une multiplicité discrète d'individus, comme le soutenait Aristote, mais dans la continuité d'une Essence unique ; de cette Essence, il descend, progressivement amoindri à mesure, à travers les genres et les espèces moins réelles que les genres, jusqu'aux choses particulières moins réelles encore. Dans les individus, la forme unitive qui les constitue, espèce et genre, voilà l'être ; les différences particulières, le propre, l'accident, voilà le pur non-être. « Genus est esse... differentia est præter esse[3]. » Les universaux, réalité unique, ont une double existence ; ils sont dans l'intellect, simples et uns ; ils existent dans les choses, dispersés et fragmentaires, et les choses n'ont d'être qu'autant qu'elles peuvent participer à cette existence seconde des universaux. Cependant, la théorie n'est pas purement platonicienne ; nuancée d'aristotélisme, elle se rapproche des systèmes Alexandrins. Avicembron suit Aristote en niant que le « genre généralissime » soit l'Etre[4]. En effet, rien n'est qui ne soit com-

[1] *Op. cit.*, 248-15.
[2] *Ib.*, p. 143-l. 11.
[3] *Ib.*, 172-15.
[4] *Ib.*, 269-24.

posé d'une matière et d'une forme ; les sensibles particuliers n'échappent pas à cette loi, puisqu'ils ont pour forme l'unité du genre ou de l'espèce, pour matière l'accident, la différence, le propre. Mais les sensibles ne rentrent dans les genres, dans les catégories et dans le genre suprême que par l'unité qui est leur forme ; le caractère commun de tous les genres, c'est d'être formes unificatrices, unités vivantes et actives ; le genre suprême n'est donc pas l'être, à proprement parler, mais l'unité [1], avec laquelle l'Etre ne peut se confondre puisqu'il est double, matière et forme. Le fait d'exister physiquement ne complique-t-il pas l'Etre d'un non-être, accident irréductible ? La science ignore les accidents, puisqu'ils ne sont pas congénères aux substances [2] : les accidents ne rentrent pas dans la classification des êtres ; ils ne sont pas des parties intégrantes de l'Essence supérieure ; par suite, les sensibles particuliers qu'ils affectent gardent chacun quelque chose de strictement individuel. A l'espèce, au genre et au genre généralissime ils empruntent un caractère d'unité formelle ; par leurs accidents propres, ils sont des unités qualitatives.

Le monde physique se compose donc d'individus affectés de caractères communs ; ces sensibles particuliers forment des classes, espèces, genres, catégories, genre suprême ; mais une part de contingence subsiste, sous le nom d'accident ; l'intelligence n'épuise pas une existence dont le propre est d'être corporelle et sensible. La sensation prouve l'individu et réfute le panthéisme absolu.

L'analyse de l'univers sensible a conduit Avicembron à poser, d'une part, l'existence d'une substance corporelle, ayant pour forme, la quantité et pour accident, les figures et les couleurs ; d'autre part, celle d'une multiplicité distincte d'individus rangés logiquement dans une classification, mais gardant quelque chose d'irréductible. Le monde est-il connu maintenant ? On en possède les éléments derniers, on sait ce qu'est la quantité, on a défini l'être individuel sensible. Cependant, toutes ces distinctions ne pouvaient donner et ne donnent que le spectacle d'un monde immobile, une statique. Cette quantité, ces êtres n'existent, d'ailleurs, que parce qu'ils se meuvent. Les considérer dans leur immobilité, c'est oublier les forces qui, tout ensemble, les ont constitués et les font vivre. Pour achever de connaître le monde, il reste à pénétrer ses mouvements, sa vie et sa création.

Le mouvement apparaît comme une transformation des êtres ;

[1] *Op. cit.*, p. 270-l. 17 : Constat quod proprietas unitatis, quæ de genere dicitur generalissimo, non est aliud quam sua essentia.

[2] *Ib.*, 232-28.

aucun être, dans le monde sensible, n'étant doué d'immutabilité, tout ce qui est contenu dans ce monde est mobile, mais tout mobile, en tant que mobile, est passif ; il ne tire pas de soi-même son propre mouvement. En effet, le mouvement n'est pas autre chose, comme l'a découvert Aristote, que le passage de la puissance à l'acte ; en se mouvant, le mobile, matière encore indéterminée, s'efforce vers la forme qui le déterminera parfaitement : *materia mobilis ad recipiendum formam* [1]. Le mouvement, passage de la puissance à l'acte, nécessite quatre causes, conformément à la théorie d'Aristote : une forme et une matière, une cause efficiente et une fin.

La matière et la forme sont indispensables à l'existence d'un être défini. Aucun n'échappe à cette nécessité d'être constitué par ces deux éléments qui se retrouvent unis jusque dans les substances intelligibles. Ce n'est pas la moindre erreur reprochée au philosophe par ses adversaires que cette affirmation introduisant une matière dans l'Ame et dans l'Intelligence. Cependant, Avicembron n'a rien d'un matérialiste ; dans sa pensée, la matière n'a pas le sens d'une substance existant par soi et produisant spontanément des phénomènes ; elle est simplement l'aspect indéterminé de l'être, état rudimentaire d'une existence précaire qui aspire à l'existence complète et qui n'y atteindra que par le mouvement. La matière est donc indispensable à tout être, sauf à l'être parfait, puisque tout être éprouve le besoin de s'élever jusqu'à un degré supérieur de développement ; même au delà du monde physique ce besoin se fait sentir : il existe pour les substances intelligibles un mouvement intelligible, qui est l'exemplaire du mouvement empirique. Celui-ci a lieu dans le temps et dans le lieu sensible ; celui-là s'accomplit hors du temps et hors du lieu. Mais, dans les deux univers, le mouvement unit une matière à une forme. La matière du monde physique n'est donc pas une substance ; elle est le mode imparfait de l'être et veut se parfaire, sans que d'ailleurs elle puisse être l'auteur de sa perfection.

La matière ne se suffit donc pas à elle-même. La forme n'existe donc pas davantage isolément. Elle n'est que l'état de détermination que désire chaque être et dans lequel il est pleinement réalisé. Donc, il n'existe pas d'être purement formel, fût-ce une substance simple. Pour constituer un être, il faut une indétermination primitive, ou matière, aspirant à se déterminer. Dès lors, la réalité n'est pas donnée statiquement, et, en quelque manière, une fois pour toutes. Elle est le développement d'une puissance, elle est

[1] *Op. cit.*, p. 316-l. 8.

une vie qui naît et qui veut s'achever. Ni la matière seule, ni la forme prise à part, ne suffisent à l'expliquer. L'une porte le désir d'être, l'autre est l'objet de ce désir.

Cependant, ces deux causes internes, matière et forme, ne produisent pas encore le mouvement, puisque le mobile ne se meut pas de soi et que les causes internes sont les états du mobile à l'origine et à la terminaison du mouvement, c'est-à-dire le mobile même. L'intervention des causes externes [1] est indispensable. Le langage d'Avicembron confond la cause efficiente, celle qu'Aristote nomme la cause du mouvement, avec le mouvement : *motus est vis insita a verbo* [2]; il n'en apparaît pas moins que le terme *motus* désigne ici la cause productrice. Cette cause dérive du Verbe sans être le Verbe même ; le Verbe est, en effet, la Volonté divine réalisée dans les substances spirituelles ; la cause du mouvement, nouvelle hypostase, est l'activité déterminée par le Verbe dans les sensibles [3]. La cause efficiente du mouvement est une copie atténuée de l'énergie infinie qui produit les êtres ; le mouvement est la transformation de cette Volonté, en qui réside, dès lors, toute force particulière ; seule, cette Volonté a l'efficience nécessaire pour provoquer un changement dans le monde ; elle est la véritable source de toute vie : conception qui se retrouvera, mieux élucidée, dans la « création continuée » de Descartes, dans l'occasionalisme de Malebranche et dans le panthéisme de Spinoza. Ce qui distingue, sur ce point encore, la doctrine d'Avicembron d'un panthéisme déclaré, c'est l'affirmation expresse que la Volonté n'est pas la cause prochaine du mouvement. Le Verbe, première hypostase, est déjà un intermédiaire ; il n'est pas le seul. Ce n'est que par une substance simple ou intelligible que le mouvement du monde sensible peut être provoqué [4] ; cette substance est l'âme sensible, lorsqu'il s'agit d'un mouvement de translation totale du mobile, l'âme végétative, si le mouvement n'intéresse qu'une partie ou plusieurs d'entre les parties d'un corps [5]. De même qu'il y a une différence entre une source de lumière et les rayons qu'elle émet, différence qui grandit avec l'éloignement, de même il n'y a pas une identité absolue entre l'Essence divine et la cause efficiente du mouvement sensible, mais seulement ce qu'on pourrait appeler, semble-t-il, une identité diminuée, plus qu'une analogie.

Entre le mouvement et l'Etre parfait la cause finale constitue un

[1] *Op. cit.*, p. 301-l. 11 : Causa efficiens est extra essentiam causati.
[2] *Ib.*, 323-28.
[3] *Ib.*, 323-12.
[4] *Ib.*, 112-17.
[5] *Ib.*, 250-10.

second rapport. Avicembron reprend la théorie d'Aristote, mais il s'en sert comme d'un cadre dans lequel il fait entrer des concepts étrangers au péripatétisme. Aristote eût sans doute désavoué l'interprétation mystique que son prétendu disciple donne de la finalité. Aussi bien, des quatre causes énumérées dans le *Fons Vitæ*, la cause finale est-elle la plus profonde et la plus décisive : sans elle, les trois autres sont inintelligibles. Pourquoi, en effet, la matière se dirige-t-elle vers la forme? Parce que la forme est désirée par elle : *materia inquirit applicari formæ; oportet ut ejus motus sit propter amorem et desiderium quo habet ad formam*[1]. C'est dans la possession de la forme que la matière cherche son épanouissement; c'est dans un acte d'amour que les êtres atteignent leur achèvement propre. Jusqu'ici Avicembron ne s'est pas écarté d'Aristote, qui faisait mouvoir le monde par le simple attrait qu'exerce sur lui l'Acte pur. Mais pour Avicembron la Fin suprême de la vie universelle n'est pas la Pensée de la pensée : cette Fin est l'infinie Bonté[2], qui, exerçant sur l'univers sensible la puissance de son charme, l'aime comme elle en est aimée. L'union de la matière et de la forme s'accompagne d'un frémissement de joie[3], et l'état de la matière privée de forme est pénétré de douleur[4]. Ainsi gravite l'univers sensible, non vers l'essence de la Volonté, mais vers la forme universelle qu'a engendrée cette essence[5]. Nous pouvons comprendre à présent les trois définitions du mouvement en les ramenant aux quatre causes : *Quod movetur est egrediens a potentia ad effectum. — Motus est vis insita a Verbo. — Motus est appetitus et amor*[6].

Telle est la nature du mouvement en général dans le monde physique. Il nous reste à en connaître les espèces variées. Les divers mobiles ont des mouvements différents, et chacun d'eux possède un mouvement propre et un seul[7]. Il est vrai que ce mouvement singulier peut être encore soit uniforme ou primaire, soit secondaire, et que ces deux modes ne peuvent être que successifs[8]. Mais la contradiction est seulement apparente, car le

[1] *Op. cit.*, p. 317-l. 17.

[2] *Ib.*, 317-8 : Motus omnis rei non est nisi propter bonitatem, quæ unus est.

[3] *Ib.*, 316-19 : Appetitus materiæ ad recipiendum bonitatem et delectationem, dum recipit formam.

[4] *Ib.*, 310-16.

[5] *Ib.*, 335-5.

[6] *Ib.*, 317-14.

[7] *Ib.* 176-13 : *Discipulus :* Cur non corpus unum movetur diversis motibus? *Magister :* Quia diversi motus non sunt nisi ex essentiis diversis.

[8] *Ib.*, 176-17 : Non debet accedere motus secundus, nisi remotione prioris motus.

mouvement primaire concerne le mobile « in non-loco »; il est le paradigme intelligible des mouvements « in loco »; le mouvement primaire ou uniforme est « unius modi » et demeure étranger à la multiplicité de positions dont le mouvement secondaire ou varié est inséparable : « Dans un mouvement varié, il y a translation d'un premier lieu dans un deuxième, et d'un deuxième dans un troisième [1]. » Tout mouvement physique est une translation dans l'espace, et chaque corps n'est vraiment capable que d'un seul mouvement, d'un seul passage de la puissance à l'acte. Cette « singularité » du mouvement tient à ce qu'il dérive de l'essence individuelle : « Diversi motus non sunt nisi ex essentiis diversis. » Les mouvements ne diffèrent donc pas comme des quantités plus ou moins grandes, mais comme des qualités hétérogènes : on ne peut pas les soumettre à une commune mesure. Il faut les ranger dans une hiérarchie imitant celle des essences. Le plus élevé est celui de la substance qui porte les neuf catégories; étant le premier des mouvements « in loco » et « in tempore [2] », il appartient au monde physique; mais il touche encore au monde intelligible, puisque, dans cette substance des neuf catégories, le mouvement uniforme et le mouvement varié se confondent [3]. Le premier mouvement purement physique est celui du corps universel; au-dessous de lui se rangent par ordre le mouvement de la voûte céleste et ceux des autres sphères sensibles, puis ceux des quatre éléments, chacun d'eux ayant son mouvement propre en tant qu'il est qualitativement distinct des trois autres. Enfin, les mouvements inférieurs sont ceux qui animent les corps particuliers; ils atteignent la plus grande complexité, et sont aussi les plus lents, étant les plus éloignés de la source générale de l'activité; car, à mesure que la distance s'accroît, la force qui s'épand au loin diminue, jusqu'à disparaître une fois parvenue au centre du système qu'elle a pénétré de plus en plus péniblement. Le centre est fixe, parce que les mouvements ralentis des corps particuliers sont impuissants à l'ébranler. Ainsi se compose la chaîne de moteurs et de mobiles, qui commence, au-dessus même du monde intelligible, à la Volonté, qui ne se meut pas, dont le premier chaînon physique est la substance des neuf catégories, et qui finit, vers le centre du monde, aux corps qui ne se meuvent pas. Le centre lui-même est immobile, et Avicembron considère comme très importante cette inertie due à l'amortissement progressif de la force première, puisqu'il en fait le point de départ de l'argument aristotélicien du

[1] *Op. cit.*, 84-15.
[2] *Ib.*, p. 79 et 80.
[3] *Ib.*, 85-4.

premier moteur. Le monde physique présente donc une double hiérarchie : les essences s'y ordonnent du corps le plus subtil jusqu'au plus épais, les mouvements du plus simple et du plus rapide jusqu'au plus complexe et au plus lent. Essences et mouvements imitent l'essence suprême et la suprême activité avec une imperfection qui croît avec la proximité du centre inerte et grossier. Pour qui va du centre à la périphérie il y a un progrès continu dans la perfection; le passage n'est pas brusque de l'inertie au mouvement uniforme, ni de l'épaisseur terrestre à la subtilité céleste ; partout des intermédiaires participent des deux termes qu'ils relient; de même que l'œil ne voit pas où finit une couleur dans les bandes concentriques de l'arc-en-ciel, de même l'esprit ne peut démêler de limites précises au sein du progrès perpétuel des êtres, des qualités, des mouvements. Point de vides, point de sauts dans l'univers : tout y est degré et continuité.

Entre les minéraux, les plantes, les animaux et l'homme, il n'y a pas de séparations absolues. Par un côté, les êtres vivants participent de l'état brut : aussi bien que les pierres, ils sont formés de parties corporelles rapprochées et maintenues par une force de cohésion [1]. Cette force est extérieure aux éléments quantitatifs qu'elle assemble ; ce n'est pas, en effet, une simple proportion de parties qui produit les couleurs et les figures : c'est le travail de la Nature et de l'Ame sensible associées [2]. Le règne inorganique ne diffère donc pas absolument des règnes organiques ; le passage de l'un aux autres est insensible. Pareillement, la vie se manifeste dans les plantes, dans les animaux et dans l'homme par l'effet d'une même force : c'est l'Ame végétative, commune à tous les vivants. Plus puissante que les obscures forces qui produisent la cohésion et les changements internes, l'Ame végétative est l'auteur des mouvements externes, tels que l'extension par croissance, les fonctions nutritives, la génération [3]. Ici se marque nettement le désir de construire un monde physique parfaitement continu. Il ne suffit pas, au gré d'Avicembron, que les trois règnes de la vie soient reliés aux espèces inertes par la communauté d'une force identique, capable de produire la cohésion et les mouvements internes ; il veut aussi qu'entre ces mouvements intérieurs et les mouvements, il y ait une analogie perpétuelle. Les premiers résultent de quatre actions : « attrahere et retinere, mutare et pulsare ». Or, le philosophe montre que les deux grands mouvements végétatifs s'expliquent par ces actions. La croissance

[1] *Op. cit.*, p. 78-l. 14.
[2] *Ib.*, 248-11.
[3] *Ib.*, 184 et 185.

« meut les parties alimentaires du centre à la circonférence », elle est un double courant qui attire les aliments et les ramène aux extrémités ; *vegetare*, croître, revient donc à « attrahere » et à « pulsare ». En second lieu, la génération consiste « à tirer de soi et à produire une chose semblable à soi » ; elle commence par une transformation des éléments absorbés, lesquels perdent leur forme pour revêtir celle de l'être absorbant ; *generare* comprend donc « mutare ». Reste « retinere », quatrième action de la Nature; mais il ne faut voir dans l'inertie que la cessation d'un mouvement qui s'affaiblit jusqu'à mourir : « retentio est quies motus et ejus debilitas » ; si la Nature retient les parties par une force de cohésion, c'est parce qu'elle transmet, en la diffusant, l'action de l'Ame végétative. Ainsi, des quatre actions propres à la Nature inorganique, Avicembron ne veut laisser aucune isolée; aucune ne demeure un fait nouveau, ne fonde un nouvel ordre ; toutes, elles se rattachent aux faits supérieurs, qu'elles traduisent à leur manière, de telle sorte qu'elles conservent quelque chose de spécifique sans cesser d'être congénères aux actions qui les dominent : « operationes naturæ sunt *unius generis* cum operationibus animæ vegetabilis [1] ». Seul un Leibnitz, fort des ressources de la science moderne, renouvellera un pareil effort de construction philosophique, entrepris pour introduire dans le monde la parfaite continuité tout en respectant la qualité et l'individu.

« Tout ce qui existe dans les substances inférieures existe également dans les supérieures... La végétation et la génération appartiennent aussi au règne animal, qui, de plus, possède la sensibilité et le mouvement de translation [2]. » Les animaux sont plantes par leurs fonctions nutritives et reproductives, minéraux par la constitution de leur corps ; mais en eux à la Nature et à l'Ame végétative se superpose l'Ame sensible. Tandis que l'action de la Nature se borne à retenir groupées les particules corporelles, et que l'Ame des plantes provoque seulement des mouvements périphériques, l'Ame animale transporte le corps entier d'un lieu à un autre lieu [3]. De plus, elle est capable de se représenter les corps étrangers au moyen de sensations, c'est-à-dire d'appréhender les formes sensibles séparément des matières [4]. Tel est le propre du règne animal, qui, tout en continuant le règne végétal, se prolonge lui-même dans le règne humain. L'homme résume les trois règnes en apportant une qualité nouvelle : il a été créé pour

[1] *Op. cit.*, p. 183 l. 14.
[2] *Ib.*, 188 et 189.
[3] *Ib.*, 186-13.
[4] *Ib.*, 134-1.

savoir[1]. Il a une âme intellectuelle et une âme rationnelle ; la première saisit les essences par un acte unique; la seconde unit les vérités conçues par l'intellect et du rapprochement effectué tire une nouvelle vérité. Les sens ne sont plus pour ces âmes que des instruments ; l'âme sensible, qui était tout dans la vie mentale des animaux, n'est plus qu'une humble auxiliaire des facultés supérieures ; du moins manifeste-t-elle le rapport étroit qui lie les hommes aux espèces inférieures et la continuité harmonieuse des êtres. Enfin, si l'homme est proche de l'animal, il n'est pas définitivement séparé des essences intelligibles vers lesquelles s'élancent son esprit et son cœur. Sa fin est de retrouver, par la science et le vouloir, sa nature perdue, de sortir de la captivité terrestre, des ténèbres, pour retourner dans sa patrie intelligible : « Sic anima redit ad suum sæculum altius[2]. »

L'univers physique nous est connu dans sa complexité. Il n'est pas isolé dans le Tout, car la substance qui porte les sensibles est elle-même intelligible et liée aux essences supérieures. Notre univers a pour forme la corporéité ; tout ce qui existe sous la voûte céleste est corps ; le ciel même est un corps, mais diffère des corps terrestres où s'unissent les quatre éléments. Le corps des objets sensibles a pour forme la quantité et pour qualités les couleurs et les figures que perçoivent les sens. La quantité présente des analogies frappantes avec le nombre, sans qu'on puisse en tirer des conclusions utiles à la science ; elle est sujette à une antinomie qu'on peut résoudre en admettant au terme de la partition sensible une division idéale en substance et accident. La quantité n'explique pas quantitativement ses propriétés, puisqu'elle a recours à une théorie métaphysique. Elle n'explique pas mécaniquement ses qualités, puisque les couleurs et les figures ne sont pas dues au mélange automatique des particules corporelles, mais à l'action des substances intelligibles. Le mécanisme ne rend compte davantage du monde organique ni de la pensée : des âmes superposées président à la cohésion, à la vie végétative, à la vie animale, aux opérations de la raison, aux actes de l'intelligence. Mais ces âmes ne sont pas l'une pour l'autre des étrangères ; elles se pénètrent réciproquement, chacune reproduit et perfectionne celle qui la précède; si bien que, de l'inertie du minéral jusqu'aux intuitions intellectuelles de l'homme, il règne une continuité harmonieuse qui révèle l'art profond d'un créateur. Dans cet univers

[1] *Op. cit.*, 5-24 : Causa generationis hominis scientia est

[2] *Ib.*, p. 5-1. 4.

physique « continu et plein comme un fruit »[1], tout se tient et tout se ressemble. Chaque mouvement résume les mouvements inférieurs, chaque règne plonge ses racines dans le règne voisin. Il existe un intime rapport entre les corps les plus humbles et la volonté divine qui s'est faite sensible en eux. Chaque être, cependant, est un individu réel ; il prend place, il est vrai, dans la hiérarchie des espèces, des genres, des catégories et du genre suprême ; mais ce dernier transmet à l'individu son essence propre, qui est l'unité. Chaque individu, image du genre suprême, est donc une unité formelle ; il est, de plus, une unité réelle par le fait de ses accidents, qui, n'étant ni être ni unité, échappent à la classification et constituent l'irréductible de l'individu. Ces accidents, qui existent en dehors de l'être et de l'unité, sont aussi la déficience des êtres imparfaits. Chacun d'eux aspire à un développement qui le rapprochera de l'être immédiatement supérieur, épris lui-même d'une perfection plus haute. Chacun veut la forme qui convient absolument à ses puissances, l'homme se dirige vers la sagesse ; il désire posséder l'intelligence divine dont les plans ont disposé notre univers. Dieu est à la fois le créateur et l'architecte du monde physique : il est aussi l'objet de son amour.

Quelle fut, au juste, l'influence exercée par cette physique ? Pour le dire, il faudrait pouvoir nommer les écoles où elle fut commentée, par exemple en énumérant les bibliothèques qui continrent le *Fons Vitæ* ; surtout il faudrait pénétrer suffisamment les grandes doctrines de la Renaissance scolastique pour y distinguer ce qui est du fait d'Avicembron. Cette recherche délicate est toute différente d'un simple travail d'exposition ; personne ne saurait l'entreprendre sans se promettre de vivre longtemps avec les docteurs du XIIIe siècle. Mais il est déjà permis d'affirmer que l'influence d'Avicembron fut réelle. On connaît quatre manuscrits de la version latine faite par Jean d'Espagne et Dominique Gondisalvi. Avicembron n'est ignoré ni de Guillaume d'Auvergne, ni d'Albert le Grand, ni de Saint Thomas ; Duns Scot en fait son guide et, au XVIe siècle, Giordano Bruno le cite et le suit en l'exagérant. Avicembron fut donc célèbre dans les écoles d'Occident jusqu'à la Renaissance, et, approuvé ou combattu, le *Fons Vitæ*, fut certainement un des ouvrages les plus commentés, sans qu'il soit encore possible d'en dire davantage sur son influence. On a pu se demander si la doctrine du *Fons Vitæ* se survit dans les systè-

[1] *Ib.*, 51-2.

mes de l'époque classique. Le fait est au moins douteux. L'esprit du cartésianisme est nettement opposé à celui des métaphysiques alexandrines. Cependant des historiens ont admis que, « par une pente naturelle », la pensée d'Avicembron aboutissait au panthéisme spinoziste; M. Hauréau n'a pas craint d'affirmer que la philosophie de Duns Scot, sectateur fougueux d'Avicembron, était le spinozisme avant Spinoza. Cette assertion paraît excessive. Il est probable que Spinoza n'a connu ni Duns Scot ni Avicembron; le *Fons Vitæ* ne se trouve pas dans le catalogue de sa bibliothèque [1]. D'autre part, il est évident que Descartes n'a pu lui transmettre implicitement des réminiscences du *Fons Vitæ*; certes, malgré le vigoureux effort du doute méthodique, il serait possible que Descartes eût gardé quelques traces de la scolastique enseignée par les jésuites de la Flèche; mais cet enseignement n'avait rien de mystique. En fait, le « cartésianisme immodéré » de Spinoza ne ressemble nullement aux théories d'Avicembron. Si les deux doctrines peuvent être classées dans le genre « panthéisme », elles en sont deux variétés distinctes. L'*Ethique* fait toutes choses immédiatement consubstantielles à l'Etre infiniment infini : toute la réalité est la réalité même de Dieu; l'individualité n'est qu'une apparence. Au contraire, Avicembron a soin de réserver la réalité individuelle et de la placer en face de l'Essence divine, en lui attribuant, conformément à la tradition d'Aristote, un caractère irréductible. Rien de tel chez Spinoza, qui, profondément cartésien, a rejeté toute idée de substance finie. Déjà Descartes n'admettait plus que deux substances également impersonnelles : Spinoza en fait les attributs de l'unique substance, Le problème est complètement déplacé. La métaphysique d'Aristote posait l'individu comme un absolu et devait construire l'universel, objet de la science; le cartésianisme part de la réalité impersonnelle et tente de construire l'individu. Rien de commun entre Spinoza et Avicembron, qui reste surtout péripatéticien dans sa physique. Mais un autre cartésien, par un retour singulier, substitue aux deux substances de Descartes, à l'unique substance de Spinoza, une multitude de réalités absolument distinctes, si distinctes même qu'elles n'ont point entre elles de relations, sinon idéales. Ces monades, strictement fermées les unes aux autres, s'unissent en vertu de la continuité selon laquelle la Volonté et la Bonté ont organisé l'univers; elles sont rangées dans une hiérarchie d'après le degré de leur perfection, et toutes s'élancent avec amour vers

[1] A.-J. Servaas Van Rooijen, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza*. La Haye, 1889.

leur créateur. Ce qui se passe en chacune d'elles est déterminé par cette fin suprême : réaliser ses puissances, s'identifier à la Monade parfaite. Telle est, à peine indiquée, la pensée féconde qui voulut unir *tout ce qu'il y a de plus excellent chez les Anciens et chez les Modernes* ; et c'est aussi celle à qui l'on peut comparer prudemment la pensée plus modeste d'Avicembron. Dans la *Théodicée* et dans le *Fons Vitæ*, c'est un pareil effort tenté pour maintenir en même temps la personnalité de la créature et la gloire du créateur, et les moyens sont analogues : continuité, causes finales, amour, création du monde par une volonté bonne. Avec les restrictions qu'une telle comparaison comporte, et sans oublier quelle originalité géniale se manifeste dans la conception des monades, infinis enveloppés et obscurs, on peut se hasarder de dire que, loin d'avoir été un Spinoza, Avicembron fut plutôt un Leibnitz du moyen âge.

MAURICE LŒWÉ.

CONTRIBUTIONS

A

LA GÉOGRAPHIE DE LA PALESTINE

ET DES PAYS VOISINS

I

LA FRONTIÈRE MÉRIDIONALE DE LA PALESTINE.

On possède quatre descriptions du tracé de la frontière méridionale de la Palestine : la première tirée du Livre des Nombres, XXXIV, 4-5; la deuxième du Livre de Josué, XV, 2-4; la troisième d'Ezéchiel, XLVII, 19, et, enfin, la dernière du *Targoum de Jérusalem*. Pour les comparer, il convient de les juxtaposer.

I	II	III	IV
Votre lisière méridionale ...partira de l'extrémité de l'Iam-hammélah (mer de sel):	La limite du sud (des enfants de Juda) partait du haut de l'Iam-hammélah, du Laschon, dont la pointe est tournée au midi,	au midi, vers le sud de Thamar,	Vous aurez pour frontière du sud le désert de Rékem sur la lisière d'Édom : cette limite aura son commencement à la pointe orientale de la mer salée :
puis elle tournera au midi de la montée des Akrabbim (scorpions),	passait par la Montée des Scorpions,		cette limite méridionale s'infléchira vers la montée d'Akrabbim,
et passera jusqu'à Sin (Senna, Ἐννὰκ);	traversait Sin (Sena, Σενὰ),		touchera la Montagne de Fer,
elle poussera jusqu'à Qadesch-Barnéa,	montait au sud de Qadesch-Barnéa, franchissait Hesron (Esron, Ἀσωρὼν),	aux eaux de Meribot-Qadesch,	et aboutira au sud de Rékem de Gaya.

ira jusqu'à Haçar-Addar (εἰς ἔπαυλιν Ἀρὰδ)	s'élevait jusqu'à Addar (Σάραδα),		sortira vers Dirat Adraya,
	tournait vers Qarqaâ (τὴν κατὰ δυσμὰς Κάδης),		
et jusqu'à Asmon (Asemona, Ἀσεμωνᾶ).	passait à Asmon (Asemona, Σέλμωνὰν),		et ira jusqu'à Kesam ;
De Asmon, elle se dirigera vers le torrent de Miçraïm,	allait au torrent de Miçraïm,	et le torrent,	de Kesam, la ligne frontière déviera vers le Nil d'Égypte,
pour se terminer à la mer.	et s'étendait jusqu'à la mer.	jusqu'à la grande mer.	pour s'étendre jusqu'à la frontière ouest.

Toutes ces descriptions mènent de l'est à l'ouest.

Le point de départ des tracés I, II et IV est un point de la rive occidentale de la mer Morte, en face du cap Molyneux, qui marque l'extrémité méridionale de la presqu'île de la Liçan (Laschon); c'est donc le Ras-Senin. C'est là que finit la mer Morte aux eaux profondes et que commence la lagune qui la prolonge au sud.

Le point de départ du tracé III ne saurait être différent : rien ne permet de supposer que, sur la rive déserte de la mer Morte, on ait pu être amené à rectifier une frontière dessinée par la nature et consacrée par les siècles. Thamar, la Θαμαρώ de Ptolémée[1], ne saurait donc être retrouvée, comme l'a suggéré M. de Saulcy[2], à Qalaat-embarrheg, ruines situées sur la côte occidentale, auprès d'une source, à l'ouest-sud-ouest du cap Molyneux; elle doit plutôt être cherchée dans l'Oued el Hafaf (*vallée des Ruines*), que le savant explorateur[3] traversa dans sa marche vers le sud, avant d'atteindre le promontoire du Ras-Senin.

Les descriptions du premier tronçon de la ligne frontière s'accordent d'ailleurs bien avec les renseignements fournis par les voyageurs sur la route qui conduit du Ras-Senin dans l'intérieur du pays.

« De la plage, pour gagner Zoarat el-Foka directement à l'ouest du Ras-Senin, il faut grimper par de mauvais sentiers; chemin faisant, on peut faire une ample moisson de cailloux ferrugineux[4]. » — « Après avoir dépassé Zoarat el-Foka, on débouche sur le plateau, près d'une masse d'un brun foncé, tumulus à base

[1] Ptolémée, *Geographia*, V, 16, 8.
[2] De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, I, p. 241-245.
[3] *Ib.*, I, p. 231.
[4] De Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, I, p. 239-240.

très évasée, qui porte le nom de Redjom-el-Hadad, ou plutôt Hadid, *le monticule de fer*[1]. » Voilà bien la *Montagne de Fer* du Targoum de Jérusalem.

Le point terminus de la frontière sur la côte de la Méditerranée doit être pareillement précisé. Où placer le *Torrent de Miçraïm, Nil d'Egypte?* D'après l'opinion la plus accréditée, ce serait l'Oued-el-Arich; mais un simple coup d'œil jeté sur la carte conduit à accorder la préférence à l'Oued-Gazza, dont une branche passe à Beërschéba, bien réputée comme localité frontière.

L'existence d'un pays de Musri, distinct de l'Egypte, a été démontrée par divers savants[2]. Sans vouloir reproduire leur argumentation, on doit observer qu'ils ont négligé deux passages des Septante, qui, tout en corroborant leur thèse, conduisent à rapprocher son territoire de la Judée.

Καὶ ἀνέβησαν οἱ Ζιφαῖοι ἐκ τῆς αὐχμώδους πρὸς Σαοὺλ ἐπὶ τὸν βουνὸν, λέγοντες· Οὐκ ἰδοὺ Δαυὶδ κέκρυπται παρ' ἡμῖν ἐν Μεσσερὰ ἐν τοῖς στενοῖς ἐν τῇ Καινῇ (I Sam., XXIII, 19).

Καὶ ἐκάθισεν ἐν Μασερὲμ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν τοῖς στενοῖς, καὶ ἐκάθητο ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν τῷ ὄρει Σὶφ (I Sam., XXIII, 14).

Le pays de Messera ou de Maserem s'étendait donc jusqu'à Ziph et comprenait le bassin de l'Oued-Gazza.

Au surplus, l'identification du ruisseau de Musr avec l'Oued-Gazza ressort de l'étude des villes de la marche méridionale de Juda. Ces villes, primitivement attribuées aux enfants de Juda, puis, en partie, dévolues aux enfants de Siméon, se trouvent énumérées au chap. XV, 21-32, et au chap. XIX, 1-9, du Livre de Josué, et, enfin, au chap. IV, 28-33, du 1er Livre des Chroniques. Ces listes semblent contenir un nombre de localités supérieur à celui qu'accuse le texte hébreu lui-même : ainsi, le chapitre XV donne 37 noms pour 29 bourgades, le chapitre XIX 14 noms pour 13 bourgades. Sans arrêter un état définitif, on juxtaposera les trois listes, on complétera le tableau par une quatrième liste, liste des villes habitées par les enfants de Juda au retour de la captivité (Néhémie, XI, 25-30), et par les noms tirés des *Onomastica* de S. Jérôme (J) et d'Eusèbe (E); enfin, on fera suivre chaque nom de la leçon des Septante.

[1] *Ibid.*, I, p. 239.

[2] Consulter à cet égard Winckler, *Altorientalische Forschungen*, I, p. 24-41.

I	II	III	IV	J	E
1. Qabçeël			3. Ieqabceël	Cabseel, Capseel	Καψεήλ
1. Βαισελεήλ					Καβσεήλ
2. Eder				Edre	Ἐδραὶ
2. Ἀρὰ					
3. Iagour				ıagur	
3. Ἀσὼρ					
4. Qina				Cina, Cana	Κινά
4. Ἰκὰμ					
5. Dimona			2. Dibon	Dimona	Δειμωνά
5. Ῥεγμὰ					
6. Adeāda.					
6. Ἀρουὴλ					
7. Qédesch					
7. Κάδης					
8. Haçor					
9. Itnan				Ethnan, Ethna	Ἐθνάμ, Ἐθμάν
8. Ἀσοριωναὶν					
10. Ziph				Zif, Zil	Ζέφ
9. Μαινὰμ					
11. Tēlem				Talem, Telem	Τελέμ
12. Beāloth				Baloth	Βαλώθ
10. Βαλμαινὰν					
13-15. Haçor Hadattha, Qeriyol, Heçron qui est Haçor				Esrom quæ et Asor	
11. αἱ πόλεις Ἀσερὼν					
16. Amam				Amam	Ἀμέμ, Ἀμαν
12. Σὴν					
17. Schema	2. Schéba			Samen, Sabee	Σαβέ
13. Σαλμὰ	2. Σαμὰ				
18. Molada	3. Molada	2. Molada	5. Molada	Moladab	Μωλαδά
19. Hacar Gadda	[illegible]	[illegible]		[illegible]	[illegible]
14. Hacar Schual	4. Hacar Schual	3. Hacar Schual	7. Hacar Schual	Asarsualum	[illegible]

16. Βαιφαλὰθ			6. Beth-Pelet		Βεθφαλεὶ ἢ Βεθφαλεὶ
22. Haçar-Schouâl	4. Haçar-Schouâl	3. Haçar-Schouâl	7. Haçar-Schoual	Asarsualim,	Ἀσαρσουάλ, Σουάλ
17. Χολασεωλὰ	4. Ἀρσωλὰ	3. Ἐσὲρσουὰλ		Asarsual	
23. Beërschéba	1. Beërschéba	1. Beërschéba	8. Beër-Schéba		
18. Βηρσαβεὲ	1. Βηρσαβεὲ	1. Βηρσαβεὲ			
24. Bizyotheya				Ebezuthia	Ἐβεζιουθία
25. Baäla	5. Bala	4. Bileha		Balam, Bola	Βαλαὰ ἢ καί
19. Βαλὰ	5. Βωλὰ	4. Βαλαὰ			Βαλά, Βαλάαμ
26. Iyim				Euim, Enim	Ἐβείν, Ἐβὰν
20. Βακὼκ				Bascath, Baschath	Βασκώθ
27. Eçem	6. Eçem	5. Eçem		Ason	Ἀσὰν, Ἀσεννά, Ἀσαννά
21. Ἀσὸμ	6. Ἰασὸν	5. Ἀισὲμ			
28. Eltholad	7. Eltholad.	6. Tholad		Tholad, Eltholath, Elolath	Θωλὰδ, Θαθλὰδ
22. Ἐλθωὺδὰδ	7. Ἐρθουλὰ	6. Θωλὰδ			
29. Kessil	8. Betoul	7. Betouël		Chsil	Χσὶλ
23. Βαιθὴλ	8. Βουλὰ	7. Βαθουὴλ		Bathal	Βηθαλώθ, Βαθούλ, Βολὰ
					Βηθανώθ
30. Horma	9. Horma	8. Horma		Erma	Ἑρμὰ
24. Ἑρμὰ	9. Ἑρμὰ	8. Ἑρμὰ			
31. Çiqlag	10. Çiqlag	9. Çiqlag	9. Çiqlag	Sicelec, Sicelech, Sécelec	Σικελὰγ
25. Σεκελὰκ	10. Σικελὰκ	9. Σικελὰγ	9. Σεκελὰγ		
32. Madmanna	11. Bet-hammarkabot	10. Bet Markabot		Medemana, Medemena	Μηδεβηνὰ, Μηνεθηνὰ
26. Μαχαρὶμ	11. Βαιθμαχερὲθ	10. Βαιθμαριμὼθ		Beth marchaboth Amarchabob	
33. Sansanna	12. Haçar-Soussa	11. Haçar-Sousim		Sansana	Σανσανὰ
27. Σεθεννὰκ	12. Σαρσουσὶν	11. Ἡμισουσεωσὶν			
34. Lebaôt	13. Bet-lebaot	12. Bet-Bireï		Laboth, Labaoth, Lamaoth	Λαβώθ, Λαβὼν
28. Λαβὼς	13. Βαθαρὼθ				
35. Schilhim	14. Scharonhèn	13. Schaäraïm		Selei	Σαλέει
29. Σαλὴ		οἴκου Βαρουσεωρὶμ			
36. Aïn				Ain	Ἄιν, Ἀὶν
37. Rimmon				Remmon	Ῥεμμὼν
30. Ἐρωμὼθ					
Total : 29 bourgs.	Total : 13 bourgs.				

Ces listes sont orientées, comme les tracés, de l'est à l'ouest; elles respectent l'échelonnement des localités de la frontière d'Edom à la mer. On place immédiatement sur la carte Molada au Kh.-el-Milh et Beërschéba au Bir es Séba.

Ciqlag, qu'Achis, roi de Gath, donna en apanage à David, devait se trouver au sud de la Philistée. Le site de Zuheilikah satisfait aux données du premier livre de Samuel : les ruines recouvrent trois petites collines formant un triangle d'un demi-mille de côté. On y trouve des restes de citernes (*P. E. F.*).

Avant de poursuivre ces essais d'identification, il convient, d'ailleurs, de remarquer que Haçar, qui signifie *bourgade*, entre dans la composition de plusieurs noms de localités, Haçar-Gadda, *la ville des boucs*, Haçar-Schouäl, *la ville des chacals*, Haçar-Sousim, *la ville des chevaux*; on est amené par analogie à réunir les 3 et 4, 8 et 9 de la liste I, pour faire les noms composés, Haçar-Qina, Haçar-Itnan. D'autres raisons lient ensemble Aïn et Rimmon. Le nombre des localités de la liste I est donc immédiatement ramené à 34.

Pour parfaire ce travail de révision des listes, on va étudier successivement chaque nom de localité.

1. *Cabseël*, nom dérivé de καμψαήλ « *temple d'El* », donna naissance à Beneyahou bèn Yehoyada[1], l'un des héros de David; fut occupé au retour de la captivité, sous le nom de Yeqabseël, par les enfants de Juda. Le Βαισελεήλ des Septante, corruption de Bet Eleël, « *maison d'Elell* », est évidemment identique à Cabseël. Site inconnu.

2. *Eder* ou *Adar*. Site inconnu.

3. *Asor-Qina*, *le bourg de Qina*, sans doute ville des Qénites. Ce peuple, qui à l'époque de l'Exode habitait au milieu des Amalécites[2], est différencié par la Genèse du peuple des Qénizzites : « A ta postérité je donnerai le pays depuis le torrent de Miçraïm, jusqu'au grand fleuve de Perath, le Qénite et le Qénizzitte, le Qadmonite et le Hittite, le Perizzite et les Réphaïtes, l'Emorite et le Kenaänite, le Guirgaschite et l'Ieboussite[3]. »

4. *Dimona*, Dibon de Néhémie, identifié par M. de Saulcy[4], avec les ruines d'Ed-Dheib, sur la route de Zoarat el-Foka à Hébron, à deux heures de marche et au sud de Jenbeh, sur le flanc méridional de l'Oued-ed-Dheib.

[1] II Sam., XXIII, 20.
[2] I Sam., XV, 6,
[3] Gen., XV, 18-21.
[4] De Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte*, p. 117; *Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, II, 85.

5. *Adeâda.* M. de Saulcy[1] a proposé de placer cette localité aux ruines de Qasr-el Adadâh, à trois heures et demie de Zoarat el Foka, sur la route d'Hébron.

6. *Qadesch*, l'un des jalons les plus importants de la ligne frontière, l'un des principaux gîtes du peuple hébreu dans le désert au cours de l'Exode.

Le Livre des Nombres fournit sur sa situation une première indication. « Jahvé s'adressa en ces termes à Moïse : Envoie des gens pour explorer la terre de Kenaän... Du désert de Pâran, Moïse les fit donc partir... En les envoyant pour sonder la terre de Kenaän, Moïse leur dit : Montez par le Nédjeb jusqu'à la montagne... Montant, ils explorèrent le pays depuis le désert de Çin jusqu'à Rehob, à l'entrée de Hamat. Ils firent route par le Nédjeb et parvinrent jusqu'à Hébron... Au bout de quarante jours, ils revinrent de leur exploration et se rendirent près de Moïse... au désert de Pâran à Qadesch... Ils racontèrent tout à Moïse : ...dans le Nédjeb séjourne Amalec; dans la montagne le Hittite, l'Iéboussite, l'Émorite...[2] »

Dans le récit parallèle du Deutéronome[3], le nom de Qadesch est remplacé par celui de Qadesch-Barnéa.

On conclura de ces textes à l'identité de Qadesch et de Qadesch-Barnéa, à la situation de cette localité dans le désert de Pâran, et au sud d'Hébron, et, enfin, à l'existence d'une région du nom de Nédjeb, habitée par les Amalécites, laquelle s'étendait entre ledit désert et la montagne.

Le Livre des Nombres nous apprend encore que Qadesch était à cheval sur une grand'route : « De Qadesch, Moïse envoya des messagers vers le roi d'Edom : ... nous voici à Qadesch, bourg à l'extrémité de tes frontières. Que nous traversions ton pays! Nous ne passerons ni par les champs cultivés, ni par les villes ; nous ne boirons pas l'eau du puits ; nous marcherons par la route royale, sans dévier ni à droite ni à gauche, jusqu'à ce que nous ayons franchi ton territoire[4]. »

D'où partait cette route qui se dirigeait de l'ouest vers l'est, sinon d'un port de la mer Méditerranée et, par conséquent, de Gaza? Le chemin de la conquête n'est-il pas tracé par le livre de Josué? « Tout fut frappé par Josué de Qadesch-Barnéa jusqu'à Gaza[5] ».

[1] De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, II, p. 90.
[2] Nombres, XIII, 2-30.
[3] Deut., I, 19.
[4] Nombres, XX, 14-17.
[5] Josué, X, 40-41.

Cette route avait conservé toute son importance à l'époque romaine : Nabatæi oppidum includunt Petram nomine... Abest a Gaza oppido littoris nostri DC. M., a sinu Persico CXXXV M. Huc convenit utrumque bivium, eorum qui ex Syria Palmyram petiere, et eorum qui ab Gaza venerunt[1].

Il convient également de se rappeler que le séjour des Israélites à Qadesch fut marqué par un soulèvement provoqué par le manque d'eau. D'après le Livre des Nombres, Moïse, ayant frappé à deux reprises le rocher de son bâton, en aurait fait jaillir une eau abondante. La source fut appelée *Fontaine de la contestation*. « Ce sont là les eaux de Meriba, où les Israélites eurent avec Iahvé cette contestation qui tourna à sa gloire[2]. » Le campement d'Israël devait donc se trouver dans une région accidentée présentant des hauteurs rocheuses.

Au surplus, le récit de la campagne de Kedarlagomer, roi d'Elam, contre les rois de la Pentapole, confirme ces déductions. « Kedorlagomer et les rois qui étaient avec lui vinrent frapper... jusqu'à El-Pâran, qui est près du désert. Revenant sur leurs pas, ils atteignirent En-Mischpat — qui est Qadesch — et frappèrent tout le territoire des Amalécites et aussi l'Émorite qui habite Haçaçon-Thamar[3]. » Qadesch occupait donc un site élevé à l'est du désert de Pâran.

En résumé, quoiqu'on ne puisse indiquer l'emplacement exact de Qadesch, l'on voit que cet emplacement doit être cherché au sud d'Hébron, à l'est ou au sud-est d'El Milh, sur une route naturelle conduisant de Gaza à la mer Morte, et dans une région montagneuse; par conséquent, sur le versant occidental du Djebel Umm Rudschûm, à proximité du chemin d'El Milh au Ras ez Zuwera.

7. *Haçor-Itnan*, transcrit par les Septante Ἀσοριωναὶν, au lieu de Ἀσοριθναὶν, peut être Kh. et Tuany et Tell et Tuany, à l'est de Kh. Maïn.

8. *Ziph*, pour les Septante Μαινὰμ « *les camps* ». Peut-être Safi porté sur la carte du *P. E. F.* au sud-est de Kh. et Tuany ; peut-être aussi Jenbeh, où se trouvent des ruines importantes[4].

9. *Telem Bealoth*, pour les Septante un seul nom Βαλμαινὰν, c'est-à-dire le nom porté par une ville de Ruben, Baal-Meon.

[1] Pline, *Naturalis Historia*, l. VI, c. XXXII.
[2] Nombr., xx, 13.
[3] Gen., xiv, 5-7.
[4] De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, p. 98.

M. de Saulcy[1] a reconnu dans cette localité Télem, le lieu de rendez-vous assigné par Saül aux Israélites pour marcher contre les Amalécites[2].

On propose de chercher cette double localité au Kh. el Kuriétein, où se trouvent les vestiges d'une grande ville.

10. *Haçor Hadattha*, « *le quartier neuf* », *Qeriyoth* « *la ville* », *Hesron* « *les hameaux* », dont l'ensemble constitue Haçor et pour les Septante « les villes d'Hesron ». Cette agglomération fort importante se trouvait, d'après le Livre de Josué, sur les confins du pays. Le rapprochement entre les tracés du Livre de Josué et du Livre des Nombres, indiquant l'un deux localités : Hesron et Addar, l'autre une seule localité, Haçar-Addar, pour les Septante Ἀρὰδ, l'impossibilité de retrouver dans les bourgades ci-après envisagées une ville d'Addar, l'importance d'Arad au temps de l'Exode, accusée par le Livre des Nombres[3], l'incorporation presque forcée de cette ville dans le territoire de Juda, tout concourt à écarter, d'une part, l'identification proposée par Robinson d'Hesron avec le Kh. el Kuriétein, à mettre en avant, au contraire, l'idée de chercher Hesron à Tell Arad.

11. *Amam*, Σὴν, site inconnu.

12. *Schema* ou *Scheba*, Σαλμαά, peut-être Kh. Kuseifeh, au nord-est du Kh. el Milh.

13. *Molada*, Kh. el Milh.

14. *Haçar-Gadda*, *le village des boucs.*

Heschmon, que donne ensuite le Livre de Josué, en hébreu, Iesimôn « *désert* », ne semble pas être un nom de localité. C'est peut-être un qualificatif du nom d'Haçar-Gadda. Il y aurait donc eu une « *Gadda du désert* ». Cette ville doit correspondre aux ruines du Kh. Meshash, situé sur la lisière du désert, au pied d'une colline escarpée que couronnent les ruines d'El Ghurra.

15. *Bet Pélet*, *la maison du salut*; ethnique Phaltite (II Sam., XXIII, 26) ou Phalonite (I Chr., XI, 27).

L'armée de David comprenait, on le sait, indépendamment des *Guibborim*, les Krétites ou Kréti et les Plétites ou Pléti. On a d'abord voulu voir dans ces deux derniers noms ceux des troupes spéciales, *les coupeurs* et *les légers*, de même que notre organisation militaire française a comporté, à une certaine époque, des

[1] De Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte*, p. 299.
[2] I Sam., XV, 4.
[3] XXI, 1.

grenadiers et des voltigeurs. Mais on a dû renoncer à cette interprétation, devant l'emploi fait de Kréti comme terme géographique, désignant tout ou partie de la Philistée (I Sam., xxx, 14 et 16; Ezéchiel, xxv, 16; Sophonie, ii, 5); dès lors, les Pléti pourraient très bien être rattachés à Bet-Pélet.

On assignera pour site à cette ville Kh. Saoua.

16. *Haçar-Schouäl, la ville des chacals.* Les Septante la dénomment Esersal, Arsouala, Chola, Seola. On sait que *ir* désigne une ville close à donjon, et que le fossé qui était parfois creusé au pied de la muraille était appelé *chêl.* Schouäl n'occupait donc pas un site naturellement fort. Tel est le cas du Kh. Hora, dont les avenues étaient protégées par des tours de garde.

17. *Beërschéba* subsiste encore sous son nom. C'était une localité frontière, célèbre entre toutes; de là la locution *de Dan à Beërschéba* (II Sam., iii et xvii, 11), qui, après la formation du royaume d'Israël, devint « de Beërschéba à la montagne d'Ephraïm » (II Chr., xix, 14). C'était la porte du désert la plus fréquentée : Elie, fuyant la colère d'Achab, se dirige sur Beërschéba, y laisse son serviteur et s'enfonce à une journée de marche dans le désert (I Rois, xix, 2).

De Beërschéba partait donc une route qui traversait le désert; la carte de Peutinger trace effectivement une voie de Helya Capitolina (Jérusalem) à Aila par Elusa et Eboda. Cette voie passait forcément par Hébron; or, Hébron, Beërschéba et El Chalasa, où se voient les ruines d'Elusa, se trouvent sur un alignement.

Beërschéba était donc un lieu d'échanges pour les populations situées de part et d'autre de la frontière, et l'importance de ce centre d'attraction se trouvait encore accrue par le culte rendu à des divinités étrangères : « Eux qui jurent par le forfait de Schomeron (Samarie) et disent : Vive ton Elohim, ô Dan ! vive le chemin de Beërschéba! Ils tomberont pour ne se redresser plus »[1].

Bizyotheya, qui ne se trouve pas sur la liste des Septante, devait être une dépendance de Beërscheba, peut-être Kh. Buteyir.

Pour faciliter les recherches, on passera tout de suite à l'analyse des renseignements que l'on possède sur Çiqlag, quitte à revenir ensuite sur les noms que l'on commence par sauter.

24. *Çiqlag.* David, persécuté par Saül, se réfugia chez le roi de Gath, qui lui assigna pour résidence la ville de Çiqlag, située sur

[1] Amos, viii, 14.

les confins méridionaux de la Philistée. Pour entraîner ses partisans, par goût ou par nécessité, David fit de nombreux ghrazzous contre le Gueschourite, le Guirzite [1] et l'Amalécite habitant le pays entre Olam et Schour [2] et la terre de Miçraïm. Mais il avait soin de cacher les objectifs de ses expéditions. « Contre qui as-tu fait aujourd'hui une incursion, lui demandait Akisch? Contre le Nédjeb de Juda et contre le Nédjeb du Ierahmeélite (Ἰεσμεγὰ) et contre le Nédjeb du Qénite (Κενεζὶ). »

Lors de la campagne contre les Israélites, dans laquelle Saül périt, David accompagna d'abord le roi de Gath, puis, devenu suspect aux Philistins, il fut renvoyé à Çiqlag. Il trouva son bourg incendié et ses femmes enlevées par les Amalécites. Avec six cents de ses partisans, il se lança à la poursuite des ravisseurs : deux cents s'arrêtèrent épuisés sur le bord du Nahal Bessor (Βοσὸρ). Continuant la chasse avec les autres, il saisit un esclave abandonné par les Amalécites. « Je suis, leur déclara celui-ci, un Miçraïte, serviteur d'un Amalécite ; mon maître m'a abandonné, il y a trois jours, parce que j'étais malade. Nous avons fait une incursion dans le Nédjed du Krèti (Χελεβὶ) et dans celui de Juda et dans celui de Kaleb (Κελοὺς), et nous avons incendié Çiqlag. » Guidé par ce captif, David put atteindre le parti amalécite et le razzier à son tour. Il distribua le butin à ses compagnons et envoya des parts de dépouilles aux Zeqènim de différentes villes de Juda : Bethel, Ramot du Nédjeb, Iattir, Aroër, Siphmot, Eschtemoa, Rakal, les villes du Iahremeélite, les villes du Qénite, Horma, Koraschan, Atak, Hébron et tous lieux visités par lui et sa bande ; d'après les Septante, τοῖς ἐν Βαιθσοὺρ, Ῥαμᾶνότου, Γεθὸρ, Ἀροὴρ, Ἀμμαδὶ, Σαφὶ, Ἐσθιὲ, Γὲθ, Κιμὰθ, Σαφὲκ, Θημὰθ, Καρμήλῳ, ἐν ταῖς πόλεσι τοῦ Ἱερεμεὴλ, ἐν ταῖς πόλεσι τοῦ Κενεζὶ, ἐν Ἱεριμοὺθ, Βηρσαβεὲ, Νομβὲ, Χεβρὼν.

Ces renseignements vont permettre de reconstituer la géographie de la région de Çiqlag.

Çiqlag a été plus haut identifié avec Kh. Zuheilikah et le Nédjeb du Krèti avec le sud de la Philistée. La direction du ghrazzou amalécite précité était donc l'ouest-est ; le Nédjeb de Kaleb doit être cherché à l'est de Çiqlag, ainsi que le Nédjeb du Ierahmélite, et celui du Qénite ou plutôt du Qénizzite, car les Septante se ser-

[1] Nom inconnu des Septante, d'Eusèbe et de S. Jérôme.

[2] Aux mots « Olam et Schour » les Septante, Eusèbe et S. Jérôme substituent le nom Guélamsour. Olam peut, d'autre part, être rapproché de Beërschéba, d'après un passage de la Genèse (XXI, 32) : « à Beërschéba Abraham planta un tamaris et y invoqua le nom d'Iahvé El-Olam. » Les incursions de David auraient donc eu pour théâtre le territoire compris entre la ligne Beërschéba-Schour et l'Égypte.

vent ici du terme Κενεζὶ, et au Livre de la Genèse [1], ils distinguent τοὺς Χεναίους, les Qénites, et τοὺς Κενεζαίους, les Qénizzites.

Dans notre *Etude sur la Schefèla et la montagne de Juda* [2], nous avons appelé l'attention sur un ensemble de ruines groupées autour du Kh. Kannas. Ce massif montagneux doit correspondre au Nédjeb du Qénizzite, les ruines qui s'y trouvent aux bourgs des Qénizzites.

S'il en est ainsi, Horma, Ἱερμοὺθ, doit être retrouvé dans le voisinage. Que l'on rapproche les trois textes suivants : A. « Dans ce temps, Josué alla trancher les Anaqites de la région montagneuse de Hébron, de Debir, de Anab, de la montagne de Juda [3] » ; — B. « Le roi de Debir, un ; le roi de Guéder (Γαδὴρ), un ; le roi de Horma (Ἑρμὰθ), un ; le roi de Arad (Αδὴρ), un » [4] ; — C. Les fils de Qéni, beau-frère de Moïse, étaient montés de la ville des Palmiers avec les enfants de Juda jusqu'au désert de Juda, situé au midi de Arad, suivant le peuple d'Israël dans sa migration, et mêlés partout à lui. Continuant sa marche avec Siméon, son frère, Juda frappa le Kenaänite qui séjournait à Çephat. Les vainqueurs vouèrent la ville et la nommèrent Horma (la vouée) [5]. »

On devra tout de suite assigner pour ligne de marche au conquérant Hébron, Debir, Anab, Horma, et, tenant compte que le nom de Çephat indique un site élevé, on sera naturellement amené, d'après les sites précédemment assignés [6] aux trois premières de ces localités, à identifier Horma avec les ruines dénommées Oumm er Roumanin, qui se dressent au sommet d'une montagne.

Koraschan ou plutôt, suivant la rectification de Saint-Jérôme, Borasan, *la citerne d'Asan*, doit être cherché à l'est d'Horma ; le Kh. Oumm er Suwaneh, qui offre des citernes antiques, est dans la direction convenable.

Enfin, le Νομβὲ des Septante, à l'est de Borasan, s'identifie sans hésitation avec Anab.

Dans notre étude précitée [7], nous avons montré quelque répugnance à placer la seconde ville du premier groupe de la montagne Yattir, Ἰεθὴρ, au Kh. Attir, situé dans la direction de Malata. Le roi de Guéder, Γαδὴρ, qui, sur la liste des rois vaincus, figure

[1] Gen., xv, 19.
[2] *Revue des Etudes juives*, XXXIV, p. 64.
[3] Jos., xi, 21.
[4] Jos., xii, 13-14.
[5] Juges, i, 16-17.
[6] *Revue des Études juives*, XXXIV, p. 63-64.
[7] *Id.*, p. 65.

entre le roi de Debir et celui de Horma, devait commander à une ville dont le site doit être cherché entre Edh Dhaheryeh et Oumm er Roumanin : Γαδὲρ et Ἰεθὲρ semblent d'ailleurs identiques. On est ainsi conduit à jeter les yeux sur les ruines d'Oumm Jureideh.

Les identifications qu'on vient de faire, en se servant tantôt du texte hébreu, tantôt de la version des Septante, ont bien établi l'ordre suivi dans l'énumération des villes auxquelles des parts de butin furent attribuées par David, et montré dans quelle direction il convient de poursuivre les recherches.

On est ainsi fondé à placer le Nédjeb du Ierahmélite dans la haute vallée d'El Muleihah ; il est toutefois possible que ce pays s'étendît à l'est, de façon à englober la chaîne au nord du massif d'Oumm Kannas, et avec elle les ruines de Kh. Oumm Hâretein, Kh. el Weibedeh, Resm esch Schakkâk, Deir el Mûs, Kh. Jeimar, Kh. Oumm Khuschram, Kh. Beit Murrân, Kh. Bidghusch, et, enfin, Deir Muheisin, Kh. Hôrân et Beit Mirsim[1]. Certains de ces noms rappellent la descendance de Iehrameël : ainsi Khuschram, *Kisseram* « le siège de Ram » ; Ram était l'aîné de Iehrameël ; ainsi encore Deir Mûs, Maaç était l'aîné de Ram.

Kaleb étant frère d'Ierahmeël, le Nédjeb de Kaleb était sinon identique au Nédjeb dn Iehrameélite, du moins très voisin de celui-ci.

Rakal, qui peut être lu Dakal, semble pouvoir être rapproché de Oumm Dabqal. — Les Septante substituent à Rakal une liste de noms : Geth, Kimath, Saphec, Themath et Carmel. Un seul d'entre eux s'identifie immédiatement, Geth avec le Kh. Abu Gheith.

De même, aux deux noms Siphmot Eschtemoa, les Septante opposent Ammadi, Saphie, Esthie. Ammadi se retrouve au Kh. Oumm Ameidât.

Aroër semble pouvoir être rapproché de Tell Abou Harireh ou des ruines voisines de Oumm Jerrah, qui couronnent une colline au sud de Zuheilikah.

Gethor devrait être cherché à l'ouest du Kh. Oumm Jerrah au Kh. Oumm Adrah.

Les deux bourgades qui occupent la tête de la liste des bourgs dotés par David d'une part de butin, Bethel et Rama du Nédjeb, et qui, d'après les considérations précédentes, devaient se trouver dans les environs immédiats de Zuheilikah, Bethel et Rama du Nédjeb sont évidemment identiques à Bethel et Erma qui, sur les listes de Juda et de Siméon, précèdent Siceleg et que l'on va maintenant envisager.

[1] Ces ruines ne correspondent à aucune ville de la montagne de Juda. Il en résulte que tout le pays n'avait pas été occupé par Juda lors de la conquête.

23. *Rama* du Nédjeb. Il est question de cette localité dans un passage du Livre de Josué, qui paraît avoir été jusqu'ici mal interprété.

« Aïn, Rimmon, Ether, Aschan : quatre bourgs et leur territoire. Il faut y joindre toutes les dépendances qui entouraient ces bourgades jusqu'à Baalat-Beër, dans la hauteur du Nédjeb [1]. »

Les Septante traduisent :

Ἐρεμμὼν, καὶ Θαλχὰ, καὶ Ἰεθὲρ, καὶ Ἀσὰν· πόλεις τέσσαρες, καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν κύκλῳ τῶν πόλεων αὐτῶν ἕως Βαλὲκ πορευομένων Βαμὲθ κατὰ λίβα.

Ce passage présente une erreur de lecture : Βαλὲκ, pour Βαλὲθ ; un *lapsus calami* : Βαμὲθ pour Ῥαμὲθ. Baleth n'est, d'ailleurs, pas un nom propre, il désigne un chêne, en arabe *ballût*. Ce chêne se dressait-il sur les bords du puits de Ramot du Nédjeb, ou faisait-il simplement l'ornement d'une localité appelée Beramot du Nédjeb ? Dans un cas, il aurait existé, dans la même région, Aïn Rimmon (Ἐρεμμὼν, Ἐρωμὼθ) et Rama du Nédjeb, et dans l'autre trois Rama. On écartera donc cette dernière solution, et l'on traduira : « Il faut y joindre toutes les dépendances de ces bourgades jusqu'au chêne du puits de Ramot du Nédjeb. »

On est alors conduit à placer cette localité au Kh. Oued el Ftis (ruines sur une étendue de 1800 mètres environ de pourtour ; dans le lit de l'oued, puits antique, donnant une eau de bonne qualité).

22. *Bethel*. La comparaison des listes de Juda et de Siméon conduit à l'égalité Bethel = Chsil ; la comparaison des textes hébreu et grec des listes de villes dotées par David mène à cette autre égalité Bethel = Bethsur, et ces identifications sont confirmées par les étymologies de l'*Onomasticon* : « Chisil robustus. Bethsur domus robusti. »

Bethsur, devant être cherché dans les environs de Zuheilikah, se retrouve au Tell esch Scherîah.

18-21. L'exploration de la région comprise entre Beërschéba et Tell esch Scherîah a revélé l'existence de cinq grandes ruines, Kh. el Leklyeh et Kh. er Ras voisines l'une de l'autre, Kh. el Muweilêh, Kh. Abu Samârah et Kh. Zubâlah. Il paraît naturel de les assigner pour sites respectifs aux quatre villes de Siméon, Bala, Anim, Asom et Eltolad.

25. *Madmèna*. Eusèbe rapporte que c'était une petite place ap-

[1] Jos., XIX, 7-8.

pelée de son temps Mênôis et voisine de Gaza. Ce renseignement est pour nous moins précieux que celui qu'ont recueilli les Septante, qui substituent au nom de Madmena celui de Bet-Marchaboth, dans lequel on reconnaît sans peine *Bet ha Markabot*, la *maison des chars*. Cette localité se trouvait donc dans une plaine, le long d'une route fréquentée. Bien que la carte de Peutinger et les itinéraires d'Antonin ne fassent passer par Gaza que la voie suivant le littoral, on ne peut s'empêcher de reconnaître que le terrain se prête à la circulation des chars entre Gaza et l'ancienne Gath. En s'avançant dans cette direction, on laisse, en effet, au sud les derniers contreforts de la montagne et l'on n'a guère à franchir que de simples ondulations de terrain ; l'on arrive ainsi au Kh. Beit Mâmîn, que l'on identifiera sans hésitation avec Madmena.

26. *Sansanna*, aussi appelé Haçar-Sousim, *la ville des chevaux*, nous reporte à l'époque des tablettes de Tell-el-Amarna, dans lesquelles huit chefs, dont Japachi de Gezer, Jitia, prince d'Ascalon, Jabnilu, prince de Lakis, prennent le titre de « maître des cavales royales ». La *ville des chevaux* était donc un relai établi sur une route pratiquée par les courriers que le roi d'Egypte envoyait aux chefs tributaires ou aux souverains des contrées lointaines, Babylone, Mitani, Alasya etc. Il est naturel de placer Sansanna entre le Kh. Beit Mâmîn et Gaza : on est ainsi conduit au village de Simsim.

27. *Lebaöl*, Bet-Lebaoth, *la maison des lionnes*, ou encore Bet-Bireï, semble pouvoir être retrouvé au village de Bureir, situé à une faible distance à l'est de Simsim [1].

28. *Scharaïm*, *les deux portes*. Ce nom est singulièrement instructif, car il prouve par lui-même que les villes closes n'avaient d'ordinaire qu'une porte, la porte étant toujours le point faible de la place. Les villes à deux portes étaient donc une exception, qui se présentait si rarement qu'on pouvait sans crainte d'erreur désigner une ville par cette particularité. Cette dérogation à la règle générale devait se justifier non seulement par la traversée d'une route, mais encore par la nécessité de maîtriser cette communication. Scharaïm était sur une route comme Madmena, comme Sansanna. On se trouve donc en présence des localités correspondant au premier tronçon de la voie suivie par les armées égyptiennes pénétrant en Palestine.

[1] Ou encore au Kh. El Bir à l'est de Gaza.

Cette constatation nous reporte aussitôt au tableau de la salle hypostyle de Karnak, représentant le retour triomphal de Seti Ier[1].

Le roi franchit le canal frontière en un point défendu par une tête de pont fortifiée; les prêtres et les grands viennent au-devant de lui et le saluent de leurs acclamations. Devant le char marchent trois rangées de captifs, et, enchaînés au char, trois chefs Schasous s'avancent parallèlement au prince; au-dessous du char et des chevaux trois forteresses sont figurées, qui indiquent la route suivie par le roi. La première derrière le char et au bord d'un réservoir planté d'arbres, *Uati de Seti Minphtah*, *le puits de Seti Min Phtath*; la seconde derrière le char, à hauteur de la croupe des chevaux, *Pa magadil en Seti*, *la tour de Seti*; la troisième derrière les membres antérieurs des chevaux, *Ta-âpamàou*, *la demeure du lion* avec deux bouquets d'arbres entourant une pièce d'eau; à hauteur des files moyennes des prisonniers, *Pa-Khtoum-en-Tsar ou Tsal*, *la forteresse de Tsar ou Tsal*. Une bande horizontale d'une eau poissonneuse s'étend sous les pieds de la file inférieure des captifs; une bande verticale d'eau peuplée de crocodiles limite la peinture à droite. Cette eau nommée *ta tena*, *le canal*, est franchie par un pont fortifié défendu, du côté de la Syrie, par une première tour, puis par une enceinte extérieure flanquée de deux tours; sous la construction la légende *le réservoir de Hazina*.

Reportons maintenant le tableau dans son cadre réel.

Presque au point où l'Oued Gazza, peuplée de crocodiles, se jette dans la mer poissonneuse de la Méditerranée, se dresse sur la rive droite le Tell Ajjul aux flancs retaillés de main d'homme, et sur la rive opposée le Tell Nujeid. Voilà le Zarou ou Zalou des Egyptiens.

Le Léontopolis inconnu, qui marque la première étape, c'est Lebaôt « la ville des lionnes », c'est Bureir avec son bouquet de bois.

La Migdol de Seti, qui marque la seconde étape, ce peut être, dans le prolongement de la ligne Tell Ajjul-Bureir, Migdal-Gad.

Le Puits de Seti, c'est El Bireh au nord de Tell Djezer, où les explorateurs du *P. E. F.* signalent des fondations et des monceaux de pierre, en indiquant la possibilité d'y voir l'emplacement d'une ville antique.

Et la grande voie militaire se poursuit par Mejdel Yaba, Kh. el-Khareyeh, Kh. Suffin, Kh. Nesha, Kefr Sâ, El Mejdel et Taiyibeh, Furdisia, sur Irtah et le village de Feraoun.

[1] Guyesse, *Inscription historique de Sati Ier* dans le tome XI du *Recueil des travaux*; Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, II, p. 239; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, p. 370.

Cette interprétation du tableau est sans nul doute plus satisfaisante que celle, jusqu'ici admise, qui place Zalou au Sile des Itinéraires, à XXII milles romains de Peluse et, par conséquent, de la mer.

On ne saurait cependant taire une objection que suggère le récit de la campagne de Toutmès III contre Mageddo. « L'an XXII, le 4e mois de Pirit, le 25 [voici que S. M. se trouva à] T'or, en sa première campagne [victorieuse pour élargir] les frontières de l'Egypte. Or, pendant la durée de ces an[nées le pays des Lotanou avait été en] discorde, chacun [se battait] contre [son] voisin [grand ou petit jusqu'à ce que] se fussent produits d'autres temps [pour] les gens qui étaient là dans la ville de Scharouhana, à partir de la ville de Jerza [1], jusqu'aux régions lointaines de la terre, qui en vinrent à se révolter contre S. M. [2]. »

Ce texte fait de Zalou et de Scharouhana deux localités distinctes, tandis que les Septante, en traduisant par Σαλή, le Schilhim du texte hébreu, lequel correspond incontestablement au Scharouhana égyptien [3], en font une seule et même ville. Si l'on pouvait faire de Scharouhana, dont il est également question à l'époque de l'expulsion des Pasteurs d'Egypte, un canton au lieu d'une ville, tout s'expliquerait, même le texte cité, qui ne laisse pas que de présenter une certaine obscurité ou, pour le moins, une certaine incorrection ; si l'on rejette cette manière de voir, il faut assigner à Scharouhana un site à l'est d'Ajjul, à cheval sur une route venant d'Egypte, et l'on est alors conduit à jeter les yeux sur le Kh. El Mendur. où se trouvent des traces d'une vieille ville.

On remarquera l'emploi simultané des formes Silchin, Scharouhana, qui trahit le voisinage de l'Egypte dont l'alphabet ne distingue pas les lettres *l* et *r*.

29. *Ramot.* Les Septante ne font qu'une ville 'Ερωμὼθ d'Aïn et de Rimmon du texte hébreu. Cette ville, son nom l'indique, occupait un site élevé. On sait, d'autre part, par Sozomène, qu'à cinq milles de Gaza se dressait près d'un torrent la ville de Rabatha, qui est évidemment la même que celle qui est en ce moment considérée. L'identification de Ramot avec le Kh. el Meshrefeh s'impose.

[1] Aujourd'hui Beit Jerjah.

[2] Maspero, *Le récit de la campagne contre Mageddo*, dans le *Recueil des travaux*, t. II, p. 45-50.

[3] Brugsch, *Geographiscke Inschriften*, t. II, p. 32 ; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. II, 158; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 88.

Ramot fut cédée à Siméon ; elle fit partie d'un groupe de quatre localités, comprenant :

Θαλχὰ, Θοκκὰ ou Thokèn,
Ἰεθὲρ, Αἰτὰν, Ether ou Etam,
Ἀσὰν, Αἰσὰρ ou Aschan.

Dans le canton à l'est du Kh. el Meshrefeh les ruines de Kh. Sihan, Kh. Oumm Adrah, et Kh. Kutschan peuvent marquer les emplacements de ces trois bourgades antiques. On doit toutefois observer que, d'après les indications de distance d'Eusèbe et de Jérôme, Thalcha devrait être cherché à Tell Abou Dilakh au nord-est de Zuheilikah.

Si les recherches qui viennent d'être exposées laissent dans l'indécision les sites d'un trop grand nombre de bourgades, elles prouvent, du moins, que toutes les localités à l'ouest de Beërschéba se trouvaient au nord du torrent qui passe par Beërschéba, et elles établissent, par conséquent, que le torrent de Miçraïm, improprement appelé le Nil d'Egypte, se confond avec l'Oued Gazza.

La Genèse nous apprend[1] qu'Abraham étant parti pour le pays du Nédjeb s'établit entre Qadesch et Sur et séjourna à Gerar. On a proposé de retrouver Gerar au Kh. Umm Djerar sur la rive gauche de l'Oued Gazza ou à Tell Jemmeh situé sur la rive opposée, ce qui semble préférable. On a circonscrit, d'autre part, la région dans laquelle il convient de chercher l'emplacement de Qadesch-Barnèa. On pourrait en déduire l'emplacement approximatif de Sûr ; l'on retomberait sur le Tell Ajjul, que d'autres considérations ont amené plus haut à identifier avec le Tsal des Egyptiens.

Colonel G. Marmier.

[1] Gen., xx, 1

LA TRILITÉRALITÉ DES RACINES

ע"ע ET ע"ו [1]

Hayyoudj, le véritable créateur de la grammaire hébraïque, a posé le principe absolu de la trilitéralité des racines. Même les racines qui apparaissent dans certaines formes réduites à une ou deux lettres ont, en réalité, trois consonnes et c'est par suite de contraction qu'elles ont perdu l'une ou l'autre radicale. Hayyoudj paraît avoir suivi ici l'exemple des grammairiens arabes, qui admettent toujours pour les racines faibles trois consonnes primitives.

Le principe établi par Hayyoudj semble, chez ses successeurs, n'avoir guère rencontré d'opposition, quoiqu'il restât longtemps ignoré dans divers pays, par exemple dans la France du Nord. Seul, Ibn Chiquitilla paraît avoir admis que les racines ע"ו n'ont que deux consonnes [2].

Ibn Ezra et les Kimhi vulgarisèrent la théorie de Hayyoudj, qui fut adoptée par tous les grammairiens juifs postérieurs, ainsi que par les chrétiens qui, lors de la Renaissance, s'adonnèrent à l'étude de la grammaire hébraïque.

Böttcher, à notre connaissance, est le premier qui ait remis en question la trilitéralité des racines ע"ע et ע"ו. D'après lui, les formes nominales et verbales tirées de ces racines qui ne montrent pas trois consonnes n'ont jamais été véritablement trilitères. Elles ont eu leur flexion spéciale, imitant la flexion des racines fortes, mais non pas identique avec celle-ci. Les formes qui n'ont pas trois consonnes sont primitives, celles qui en ont trois sont secondaires. Ainsi, מֵת est primitif, מָוֶת ne l'est pas ; קַל est primitif, סבב ne l'est pas. Il y a, d'ailleurs, quelques verbes ע"ו et ע"י qui

[1] Une partie de ce travail a été lue au dernier congrès des Orientalistes.
[2] Voir Poznanski, *Ibn Chiquitilla*, p. 43, note 9.

sont absolument trilitères, mais ceux-là ne perdent jamais le *vav* ou le *yod*.

Les idées de Böttcher ont été adoptées par un grand nombre de savants modernes, et la dernière édition de la grammaire de Gesenius, publiée par M. Kautzsch, leur a donné une sorte de consécration. Nous devons toutefois rappeler que Wright, dans ses leçons de grammaire comparée, et M. König, dans sa grammaire critique (1881 et 1896), se sont refusés à les admettre.

Nous allons examiner en détail les arguments de Böttcher, auxquels les autres grammairiens ont ajouté peu de chose.

A la page 476 de sa grande grammaire, Böttcher, après avoir exposé la flexion des verbes géminés, rappelle que d'ordinaire on explique le redoublement de la seconde radicale par la réunion de deux consonnes semblables primitivement distinctes. « Ceci, dit-il, est très bien sur le papier, dans l'écriture morte, mais ne répond pas à la vie réelle des sons, dans l'usine du langage. Que כָּרַתְתָּ devienne כָּרַת et יִהְנַצֵּל, יִנָּצֵל, cela se conçoit parce que les deux consonnes pareilles ne sont pas séparées par une voyelle. De même, des noms peu importants, comme les terminaisons d'une particule, l'augment, l'*u* du diminutif, n'ont pas empêché dans les langues occidentales, notamment en grec, la réunion de deux consonnes semblables (cf. παρρησία, ἀππέμψει, κάτθανε, de παρρ., ἀποπ., κατεθ., l'allemand Pille, de pilula, etc.). Mais, en hébreu, on sait que la moindre voyelle intermédiaire empêche la réunion de deux consonnes semblables, par exemple הִנְנִי, בֶּרֶכֶךָ, וּבָבוֹא, לַמְמִתִּים. Or, que des voyelles fortes intermédiaires, bien plus, des voyelles significatives, puissent disparaître et que סְבוּבִנִי devienne סַבּוּנִי, que סָבַב et סְבַבּוּ deviennent סֹב, סַבּוּ, que de יַסֹּב sorte יָסֹב et de הִסְבֵּב, הֵסֵב, ceci ne peut s'expliquer par aucun phénomène semblable dans la langue hébraïque et on trouverait difficilement ailleurs des cas analogues. Il faut donc admettre que la flexion brève qui redouble la consonne est primitive et que c'est de là que dérive la flexion pleine par dédoublement des consonnes sur le modèle des racines fortes, parce que la séparation et la répétition des consonnes ont paru équivaloir au redoublement, quand on a eu besoin de deux syllabes. Ainsi, au lieu de קלל, que fournissent les dictionnaires, la forme qui est sortie immédiatement du germe de la racine קל était קַלַ (avec daguesch ; cf. pour l'aoriste βαλ, le présent βαλλ), d'où est sortie (avec la voyelle du mode) la forme verbale *qalla*, *yeqallu*, opposée à la forme nominale (avec la voyelle de cas) *qallu*, *qalli*. Ces formes se sont abrégées ensuite en קַל (parfait), יְקַל et קַל (adjectif). Mais, pour pro-

duire un nom comme ברכה, un verbe comme יְכַבֵּד, il fallait, à la place de קַל, plutôt des formes קְלָלָה et יְקַלֵּל de קלל. Que tel a été le processus, c'est ce que montre 1° l'analogie phonétique. Si la contraction avait été la cause du redoublement, celle-ci devrait apparaître uniformément dans toutes sortes de sons. Mais de même que, dans les autres modes de redoublement, ce sont principalement ou exclusivement les consonnes les plus sonores qui y sont disposées (liquides et sifflantes), de même parmi les 212 racines ע"ע, 113 se terminent par des consonnes de ce genre (רנמל, שצסד), les quatre premières, qui sont les plus aptes au redoublement, en comptent à elles seules 77, tandis que les racines à consonnes explosives (דגב, תכפ, קס) n'en ont que 83 et les consonnes aspirées ה, ח, ע, n'en ont que 16 (et ע et ח sont très usitées à n'importe quelle place de la racine). 2° L'analogie de la formation des racines : on reconnaît dans toutes les langues que la période de décadence amène des abréviations, mais que dans la période de développement et d'épanouissement, les racines vont de la brièveté à l'extension. 3° L'analogie de la formation des mots dans la langue hébraïque, qui, pour renforcer le sens, au lieu du procédé primitif et général de redoublement interne, emploie dans une période postérieure la répétition des consonnes, sans que ces consonnes reviennent ensuite au redoublement. 4° L'analogie de la formation des racines et des mots dans les langues occidentales, qui, à côté du redoublement ou du renforcement, emploient aussi la répétition (cf. edo, ἔδομαι, ἐσθίω, ἐδήδεσμαι, ἐδωδή, γενέσθαι, γεννᾶν gignere, ἄρω, ἄρρω (d'où ἀρῶ, comme βαλῶ de βάλλω), à côté de ἄραρον (aor.), ἀραρίσκω. 5° La disproportion de difficulté entre la flexion brève et la flexion pleine (§ 1117) qui existe, de même que la circonstance que ce sont justement les formes les plus récentes (infinitif et participe) qui ont le plus souvent la forme pleine. »

Dans le § 1117 se trouve ce qui suit : « Du reste, cette triple manière de résoudre la tâche (c'est-à-dire de conjuguer des verbes géminés) est une dernière preuve que la flexion brève est primitive et ne provient pas de la contraction. Car, si la racine développée סבב et, par suite, la flexion, aussi simple que juste, סָבָבָה, סָבַבְתָּ avait existé en premier, on s'en serait sûrement tenu là, sans recourir à des expédients comme סַבּוֹת et des formes mutilées comme עַלְתָּ. »

Voilà, rendus aussi fidèlement que possible, les arguments de Böttcher quant aux racines géminées. Reprenons-les pour en voir la portée.

D'abord, dit ce grammairien, nous voyons qu'en hébreu une petite voyelle suffit pour empêcher la contraction de deux consonnes semblables, par exemple, הִנְנִי, בֵּרַכְךָ, וּבְבוֹא, donc une voyelle aussi importante que celle de סָבַב n'aurait pu disparaître. Mais Böttcher n'a pas réfléchi que, dans les mots qu'il a cités, les deux consonnes appartiennent à des éléments distincts, et, si elles avaient été combinées, l'ensemble du mot aurait été défiguré. La moindre petite voyelle suffit à empêcher alors la réunion des consonnes semblables. Mais, dans les racines géminées, les deux lettres appartiennent au même élément, il n'y a donc pas d'inconvénient à les réunir.

Böttcher appuie ensuite son idée que סבב vient de סב sur les cinq preuves suivantes : 1° Si les racines géminées étaient primitivement trilitères, elles se termineraient par n'importe quelle consonne ; or, elles se terminent surtout par des liquides et des sifflantes, qui sont les plus aptes au redoublement. Mais la question n'est pas de savoir si les racines géminées sont trilitères depuis l'origine des temps. Il est évident qu'elles sont sorties de racines bilitères antérieures et que la répétition des consonnes est venue du redoublement. Ce que les partisans de la trilitéralité prétendent, c'est qu'il y a eu *une période* où les racines géminées étaient tout à fait trilitères et que nos formes irrégulières actuelles dérivent des formes qui pendant cette période étaient régulières. La prépondérance des liquides dans les racines géminées ne prouve donc rien contre la trilitéralité présente de ces racines. Le deuxième argument, à savoir que, dans la période d'épanouissement, les mots s'allongent et ne s'abrègent pas, n'a pas plus de valeur, car il s'agit justement de savoir si les formes sémitiques actuelles n'appartiennent pas à la période de décadence. Cette supposition est en elle-même très vraisemblable.

En troisième lieu, Böttcher remarque que, dans certaines formes, on voit que la répétition a succédé au redoublement (par exemple, le piel שׁוֹבֵב pour שִׁוֵּב), il doit donc en être de même pour les racines géminées. Ce raisonnement, comme les précédents, est juste, mais ne s'applique pas à la question qui nous occupe. Les racines géminées sont postérieures aux racines bilitères préhistoriques, mais les formes bilitères actuelles peuvent néanmoins provenir de racines trilitères.

4° On trouve dans des langues occidentales le redoublement et la répétition des consonnes. Nous ne voyons pas nettement comment Böttcher tire de là une conclusion pour la bilitéralité

des racines géminées, surtout que la répétition dans des mots comme ἐδωδή porte sur la racine entière, tandis qu'en hébreu, il s'agit d'une seule consonne, et, en tout cas, cet argument n'a pas plus de force que les précédents.

Les deux dernières preuves de Böttcher sont : 1° Si l'on avait eu la forme trilitère סָבַבְתָּ, on n'aurait pas été chercher des formes insolites comme סַבּוֹתַ ou mutilées comme l'araméen סבת. De tels raisonnements négatifs n'ont, en général, qu'une valeur médiocre. La forme סָבַבְתָּ peut plaire aux modernes et n'avoir pas paru euphonique aux Hébreux et aux Araméens d'une certaine époque. Il est tout naturel que dans סבבת le second ב se soit affaibli et ait fini par disparaître. Quand on pense qu'un mot latin aussi euphonique que *habitum* a pu se réduire en français à la voyelle *u* (écrite *eu*), il n'y a pas à s'étonner que סבבת soit devenu סבּוֹת ou סַבְתָּ.

Enfin, Böttcher fait valoir que les formes trilitères des verbes ע"ע se retrouvent dans les infinitifs et les participes, tandis que les autres temps, qui, d'après Böttcher, sont plus primitifs, présentent des formes bilitères. Mais, d'abord, il est bien difficile de démontrer le caractère secondaire de tel ou tel temps. Comment sait-on si le parfait a précédé le participe ? Ensuite, l'infinitif סֹב et le participe קַל présentent aussi bien des formes bilitères que le futur יָסֹב et le parfait קַל, et inversement, le parfait סָבַב est trilitère tout comme סבוב et סוֹבב. La distinction entre les temps primaires et secondaires, si même elle était justifiée, ne donnerait ici aucun résultat.

En résumé, l'erreur de Böttcher consiste à avoir identifié les formes bilitères actuelles avec les formes bilitères primitives. C'est comme si l'on voulait prétendre que le verbe français « finir » vient directement du latin « finire ». Cette dérivation paraît naturelle à ceux qui n'ont pas étudié les langues romanes, et cependant elle est inexacte. Le verbe français « finir » vient du bas latin *finiscere*, qui lui-même dérive de *finire*. La racine latine s'est d'abord allongée, puis cette nouvelle racine s'est abrégée en français, de sorte que le verbe français ressemble beaucoup au verbe latin primitif, mais n'en vient pas directement. Nous croyons qu'il en a été de même pour les verbes géminés. Ces verbes sont sortis de racines qui étaient d'abord bilitères, mais qui sont devenues trilitères par la répétition de la seconde radicale. Puis, la troisième radicale est tombée dans un certain nombre de formes, qui se sont trouvées ainsi rapprochées de leur type primitif.

Au sujet des verbes ע"ו, Böttcher s'exprime ainsi (p. 496 et suiv.) : « Si pour cette raison (parce qu'il existe des verbes où le

vav se maintient), on admet que, dans des verbes comme מֵת, קָם, le *vav* a été introduit, puis rejeté, de sorte que קָם viendrait de קָוַם, *qawam*, *qa-am*, *qaam*, *qâm*, מֵת de מָוֵת ou מָוֹת, *mawît*, *ma-it*, *mait*, *mêt*, tout parle contre cette théorie : 1° les langues sémitiques répugnent à l'hiatus, de sorte que certainement, s'il y avait eu jamais des formes comme קָוַם, מָוֵת, celles-ci auraient été conservées (avec l'allongement de *i* en *ê*) et n'auraient pu être abrégées et ensuite contractées. Nous voyons bien dans les formes nominales des mots comme יָוָן, יָוֵן, דָּוִד, et dans les verbes עָיְפָה, עָיַף, etc. ; 2° le קמץ que l'on suppose comme syllabe protonique dans קָוַם, etc. est inadmissible, car il se produit seulement quand la vocalisation est entièrement développée, tandis que, par exemple יִכּוֹן, à côté de יִכְּשֵׁל, ne montre pas trace du קמץ de כָּ, parce que יִכּוֹן vient directement de *yinkwan*, non pas de *yinkawan*, *yinkaan* ; 3° il est également possible ou plus probable, d'après l'analogie des verbes ע"ע (qui répondent aux ע"ו et ע"י comme σφάλλω, στέλλω à φαίνω, φθείρω), que des formes telles que קָם, מֵת doivent s'expliquer par le simple allongement de la voyelle propre, sans admettre l'introduction d'un *vav*, dont il ne reste aucune trace orthographique, car l'*élif* de l'arabe *á* dans *qâma*, élif dont l'hébreu présente quelques exemples, mais en partie douteux, n'est que la marque habituelle de la prolongation qui se retrouve, par exemple, dans la terminaison nominale *ân*, dans des abstraits (!) comme *kitâb*, etc., sans la moindre trace du *vav*. Mais, de même que dans les verbes ע"ע une partie des formes, et précisément la plus ancienne, a renforcé la racine par le simple redoublement, tandis que la partie la plus récente des formes a remplacé le redoublement par la répétition des consonnes, là où la flexion l'exigeait, de même pour les ע"ו on a pu se contenter d'abord d'allonger la voyelle propre de קָם, מֵת, et c'est, dans la suite, là où la voyelle significative le permettait ou le demandait, qu'on a été plus loin et qu'on a allongé les formes au moyen du *vav*. En arabe, à la vérité, la flexion de *qâma*, *qoumta*, etc. paraît, à cause de l'*ou* de *qoumta*, indiquer que le *vav* s'était introduit au parfait du *qal*, sans pouvoir se maintenir à cause de la double consonne à l'état de *au* ou *oû*. Mais cela prouve seulement que, en arabe, de même qu'on a poussé plus loin la répétition de la consonne dans les ע"ע, de même dans les ע"ו on a étendu l'emploi du *vav*, pour rendre les formes plus pleines, comme cette langue l'a fait pour le participe *qal* et pour toutes les formes qui appartiennent à nos quatrième et cinquième conjugaisons. Au parfait actif *qal*, l'hébreu a encore conservé la forme ancienne et authentique

qamta, conforme à la voyelle significative, et l'arabe *qoumta* en est visiblement l'altération, ayant été modelé sur l'imparfait *yaqouloûna*, *yaqoulna*, impératif *qoûloû*, *qoulna* ; 4° maintes formes des rares racines ע"ו où l'allongement interne de la voyelle est dû à l'affaiblissement de la consonne médiale ne s'expliqueraient pas du tout, si, pour chaque קמץ, il fallait supposer un *vav* qui aurait été rejeté, cf. le chaldéen יָהֲדָ, יָהֲדָ, en hébreu יְהֵלֵךְ, מְהַלֵּךְ, part. אָץ à côté de אֵלֵץ, שָׁר sans doute de שור, cf. כור. »

Böttcher combat ensuite la théorie d'Olshausen d'après laquelle le ו de יָבוֹשׁ, יָכוֹן, proviendrait d'un ancien *a* long. Comme Böttcher reconnaît lui-même que יָבוֹשׁ, יָכוֹן ont un *vav* radical, ce qu'il en dit n'intéresse pas la question de la bilitéralité des racines ע"ו. Nous allons donc seulement reprendre ses quatre premiers arguments :

L'horreur des langues sémitiques pour l'hiatus aurait, d'après lui, empêché *qawam* et *mawit* de devenir *qaam*, *mait*. Mais, d'abord, *qawam* a pu donner directement *qâm*, et *mawit*, *mêt*, sans passer par *qaam*, *mait*, l'affaiblissement du *vav* coexistant avec la fusion des deux voyelles. Et, ensuite, il n'y a pas plus d'hiatus pour un Sémite dans *qa-am* que dans *qawam*, car devant le second *a* de *qaam*, il vient tout naturellement un *alef*. Böttcher lui-même admet que l'arabe *qâim* vient de *qâwim*, donc *qa-am* pourrait venir de *qaam*, et *ma-it* de *ma-wit*.

Le second argument de Böttcher est peu clair. Veut-il dire que, nulle part, dans les verbes ע"ו, on n'aperçoit de trace de la voyelle *a* qu'aurait eue la première radicale ? cela n'aurait rien d'étonnant dans l'hypothèse de la contraction.

En troisième lieu, Böttcher invoque l'analogie des verbes géminés. Nous avons vu ce qu'il faut en penser. Il s'appuie aussi sur la distinction entre les temps primaires et les temps secondaires, mais cette distinction n'est pas plus fondée pour les verbes ע"ו que pour les verbes ע"ע, car le participe קָם est bilitère comme le parfait קָם.

Le quatrième argument est tiré de l'araméen יָהֲדָ, יָהֲדָ = יהלך, מהלך, pour ne pas parler de אָץ, שָׁר, dont la dérivation indiquée par Böttcher est plus que douteuse. D'après Böttcher, ce verbe prouverait que tout קמץ ne suppose pas un *vav*, puisque, dans ce verbe, c'est un *lamed* qui a été rejeté. Mais il nous semble que ce verbe prouve contre la thèse de Böttcher. Car, si l'on reconnaît que יהך vient de יהלך, on nous autorise par là même à soutenir que dans les verbes qui montrent des traces de *vav*, le קמץ pro-

vient d'une contraction de deux voyelles entre lesquelles le *vav* a disparu.

En résumé, si pour les verbes ע"ע Böttcher a fourni quelques arguments spécieux en faveur de la bilitéralité des racines, pour les verbes ע"ו les raisonnements du savant grammairien sont obscurs ou inadmissibles.

Afin d'appuyer la théorie de Böttcher, on a fait valoir un autre argument. On a soutenu que certaines formes des verbes auraient été difficiles à prononcer sans contraction, par exemple קָוֻם *qwoum*[1]. Mais on peut répondre que des formes semblables se trouvent en latin. Or, les Sémites avaient le gosier au moins aussi souple que les Aryens. Il n'y a pas une forme verbale ou nominale dans les racines ע"ו qu'il ait été impossible d'articuler, quand ces racines étaient traitées comme les racines fortes.

Enfin, il y a des raisons qui me paraissent militer très fortement en faveur de la trilitéralité absolue des racines hébraïques. Je ne parlerai pas ici des formes trilitères qu'on trouve en arabe ou en éthiopien. On pourrait répondre avec Böttcher que l'arabe ou l'éthiopien ont poussé la trilitéralité plus loin que l'hébreu, réponse très commode, car là où nous n'apercevons pas la troisième radicale on nous dit qu'elle n'a jamais existé, et là où elle se montre, on nous dit que c'est une forme secondaire. De cette façon on se tire toujours d'embarras. Mais, je demanderai pourquoi on admet seulement la bilitéralité des racines ע"ע et ע"ו, quand on reconnaît la trilitéralité des racines פ"ו et ל"ו. En quoi celles-ci sont-elles moins vocaliques que les ע"ו ? Si l'on admet que le *vav* est tombé dans יָשַׁב, pourquoi n'aurait-il pas disparu dans יָשׁוּב ? Et si קַל est plus primitif que סבב, pourquoi יפנו où le *yod* radical est invisible, ne serait-il pas plus original que la forme poétique יִרְוָיוּ ? Les partisans de la bilitéralité auraient dû déduire de leur théorie toutes les conséquences qu'elle comporte.

Ensuite, en ce qui concerne les verbes géminés, on dit que la forme קַל est plus ancienne que la forme סבב. Mais on sait que la forme brève appartient aux verbes qualificatifs ou d'état, tandis que la forme longue est réservée aux verbes d'action. Ceux-ci ne sont certes pas plus modernes que ceux-là. Il n'y a donc pas, dans קַל et סבב, deux stades successifs d'une même forme. סבב répond à קטל et קַל à כבד. Or, כבד étant trilitère au même titre que קטל, comment se fait-il que סבב soit trilitère et קַל bilitère ? Dans

[1] C'est ainsi que nous comprenons l'assertion de M. Kautzsch (*Grammaire hébraïque*, p. 190, note), qui dit qu'on arrive à des combinaisons de sons invraisemblables, quand on ramène les formes verbales des ע"ו au type קָוַם.

la théorie de la contraction l'explication en est toute simple. La voyelle *a*, qui est très forte, a empêché la réunion des deux consonnes, tandis que la voyelle *i*, propre aux verbes qualificatifs, étant très faible, n'a pu le faire. *Sababa* est donc devenu *sabab*; mais *qalila* est devenu *qalla*, puis *qal*. De même, au participe, la voyelle longue de *sâbib* a empêché la contraction, mais *qalil* est devenu *qal*.

Pour les verbes ע"ו, on prétend établir une distinction entre les véritables verbes ע"ו et ע"י, qui conservent toujours leur *vav* ou leur *yod*, comme חָוַר, עָיַף et les verbes vocaliques שִׂים, קוּם. Mais on n'a pas remarqué que tel verbe est vocalique dans une langue et consonantique dans une autre. Ainsi, on ne peut raisonnablement séparer le verbe עוז « se réfugier » du verbe arabe *'awiza* « manquer (d'une chose) ». Faudrait-il dire que la racine עוז est restée bilitère en hébreu et est devenue trilitère en arabe? Inversement גוע « périr », répond à l'arabe *djâ'a* « être affamé ». Ici c'est le mot arabe qui est bilitère et le mot hébreu qui est trilitère.

Sans aucun doute, ce sont des raisons d'euphonie qui ont empêché la contraction de quelques racines ע"ו et ע"י. On comprend très bien que, lorsque la troisième radicale était un *yod*, il était impossible que le *vav* médial disparût. C'est pourquoi les verbes אוי, דוי, לוי, etc. ne peuvent pas perdre leur *vav*. Les autres verbes hébreux qui maintiennent le *vav* ont tous une gutturale dans la racine. Ce sont גוע, חור, עול, עור, עות, צוח, רוח, שוע et עיף. Sur ces neuf verbes, plusieurs peuvent être, en outre, des dénominatifs et quatre d'entre eux ne sont usités qu'au *piel* : עול, עור, עות et שִׁוַּע.

L'influence de la gutturale se montre aussi dans les noms זְוָעָה, צוחה, רוחה, שועה (dont on trouve l'état construit שַׁוְעַת). Tous les noms de la même forme tirés de racines ע"ו qui n'ont pas de gutturale sont contractés. Il n'y a donc aucune différence à établir entre les verbes vocaliques et les verbes ע"ו. En règle générale, il y a contraction, exceptionnellement le *vav* et le *yod* se maintiennent.

Enfin, comment expliquerait-on, si les racines ע"ו n'étaient pas devenues absolument trilitères, qu'un certain nombre d'entre elles soient devenues ע"ה, notamment en araméen, par exemple רוץ = רהט. בוש = בהת ; cf. נורא et נהורא = *nâr* et *noûr* ? Dira-t-on là aussi que l'araméen a été plus loin que l'hébreu dans la voie de la trilitéralité ? Il est infiniment plus simple de reconnaître que les ע"ו sont trilitères.

En résumé, il n'y a pas, à notre avis, de raisons sérieuses pour abandonner en grammaire sémitique le grand principe de la trilitéralité des racines : il y en a, au contraire, pour rester fidèle à la théorie proclamée par Hayyoudj, il y a maintenant près de dix siècles.

Encore un mot. Si la contraction des racines géminées ע"ע et ע"ל s'est produite dans toutes les langues sémitiques, elle n'a pas suivi partout des règles identiques. On n'a qu'à comparer l'hébreu סבב et l'arabe *sabba*, l'hébreu et l'araméen *qamta* avec l'arabe *qoumta*. On peut en conclure que, lorsque les langues sémitiques se sont séparées, les racines faibles n'avaient pas encore subi de contraction ; elles avaient donc été jusque-là traitées comme des racines fortes.

MAYER LAMBERT.

LES SOURCES TALMUDIQUES

DE L'HISTOIRE JUIVE

I

ALEXANDRE JANNÉE ET SIMON BEN SCHÉTAH.

Que de mal se sont donné les savants, depuis Krochmal jusqu'à notre regretté maître Joseph Derenbourg, pour découvrir dans les sources talmudiques des renseignements sur l'histoire juive avant l'ère chrétienne, et que restera-t-il un jour de ce labeur prodigieux ! Quand on reprend froidement tous ces textes sur lesquels on a cru pouvoir édifier des constructions historiques, on est tout surpris d'en reconnaître la fragilité : ce sont très souvent de simples *agadot*, des anecdotes imaginées de toutes pièces en vue de l'édification ou même de l'amusement des lecteurs. La démonstration de cette thèse exigerait un volume : je voudrais, pour illustrer cette observation, étudier seulement un récit relatif à Alexandre Jannée que tous les savants juifs considèrent comme authentique. Il est ainsi conçu :

Baraïta : Trois cents naziréens montèrent [à Jérusalem] au temps de Simon b. Schétah; cent cinquante trouvèrent une porte (pour se dispenser de l'offrande réglementaire du sacrifice), cent cinquante ne le purent pas.

[Récit, en araméen] : « Il alla chez le roi Jannée et lui dit : Il y a ici trois cents naziréens qui ont besoin de neuf cents sacrifices [1]. Donne, toi, la moitié, sur tes biens, et moi je fournirai l'autre, sur le mien. Le roi lui envoya quatre cent cinquante bêtes. — On vint accuser Simon de n'avoir rien donné [2]. A cette nouvelle, le roi s'emporta. Simon, l'apprenant, s'enfuit.

[1] *Berèschit Rabba*, XCI, et *Kohélet Rabba*, VII, 11, ajoutent : « et ils ne les ont pas ».

[2] *Ber.* et *Koh. Rab.* : « Sache que tout ce qu'ils ont offert venait de toi, mais que Simon b. Schétah n'a rien donné du sien »,

Quelque temps après, des princes de l'empire parthe vinrent [en Judée] et, pendant le repas, dirent au roi : Nous nous souvenons d'un vieillard qui disait devant nous des paroles de sagesse (מילין דחכמה)[1]. — Le roi leur conta alors l'histoire de Simon. — Fais-le venir[2].

Le roi dit à la reine de le mander[3]. — Donne ta parole, et il viendra[4].

Simon arriva et se plaça entre le roi et la reine. Jannée lui demanda pourquoi il s'était ainsi moqué de lui. — Je ne me suis pas moqué de toi : toi, tu as donné ton argent, et moi, ma science. — Pourquoi t'es-tu enfui ? — Parce que j'avais appris ton irritation et je me suis appliqué ces versets : « Cache-toi un peu de temps, que soit passée la colère », et « L'avantage de la connaissance de la sagesse, c'est de nourrir celui qui la possède[5] ». — Pourquoi t'es-tu placé entre le roi et la reine ? — Parce qu'il est dit dans le Livre de Ben Sira : « Élève-la, et elle t'élèvera et te placera entre les princes »[6]. — Prends une coupe et dis la bénédiction. — On lui donna une coupe et il dit : Bénissons [Dieu] pour la nourriture prise par Jannée et ses convives[7]. — Tu es donc toujours aussi entêté[8] ! — Que fallait-il dire ? « Bénissons Dieu pour la nourriture que nous n'avons pas prise[9] ? » — Qu'on lui serve à manger, commanda le roi. — Après avoir mangé, Simon récita : « Bénissons Dieu pour la nourriture que nous avons prise[10]. »

M. Derenbourg, s'appuyant sur ce récit, dit : « Les sentiments de la reine, ouvertement favorables aux Pharisiens, contrebalancèrent pendant les premières années de ce règne l'aversion que ce parti inspirait au roi. Simon b. Schétah s'attira le premier le ressentiment de Jannée ». Fut-il le premier ou le dernier, nous l'ignorons, et ce texte ne le dit pas. Il nous apprend seulement que Simon était au mieux avec le roi, qu'il

[1] *Ber.* et *Koh. Rab.* : מילי דאורייתא « des paroles de la Loi », altération manifeste.

[2] Manque toute cette phrase dans *B.* et *K. R.*

[3] « Il dit à Salmaté, sa sœur (sœur de Simon), femme de Jannée. » *K. R.*

[4] « Et envoie-lui ton anneau. Ainsi fit-il. » *B.* et *K. R.*

[5] Le deuxième verset manque dans *B.* et *K. R.*

[6] *K. R.* ajoute : « Tu vois combien je t'honore. — Ce n'est pas toi qui m'honores, mais ma science, car il est dit : Élève-la et elle t'élèvera ». Cette addition n'est qu'une sorte de reprise de la phrase précédente, et provient sans doute de *Berachot*, 48 *a*. Elle n'est pas dans *B. R.*

[7] « Je n'ai jamais entendu le nom de Jannée dans la prière. » *B.* et *K. R.* Autre addition, probablement.

[8] Autre version dans *K. R.* : « Quelle bénédiction dirai-je ? Béni soit celui qui a permis a Jannée de manger ? »

[9] « Béni soit (Dieu) pour ce que nous avons mangé ? Je n'ai rien mangé. » *B.* et *K. R.*

[10] J. *Berackot*, 11 *b* ; j. *Nazir*, 54 *b* ; *Berèschit Rabba*, XCI ; *Kohélet Rabba*, sur VII, 11.

était un des familiers de sa maison, son convive des grandes cérémonies, et que, pour lui avoir joué un mauvais tour, il fut obligé de s'enfuir. Ce récit ne nous présente donc pas l'exil de Simon comme une conséquence de l'hostilité montrée par Alexandre Jannée aux Pharisiens. Il faut recourir à une autre « relation » pour apprendre que Simon ben Schétah fut obligé de se cacher afin d'échapper aux persécutions dont les Pharisiens eurent à pâtir sous le règne d'Alexandre Jannée. C'est le fameux passage du Talmud, biffé par la censure, où il est raconté que, lors de l'exécution, par ce roi, des Pharisiens, Simon fut mis en sûreté par la reine, sa sœur, tandis que Josué b. Perahia et Jésus s'enfuyaient à Alexandrie [1]. Seulement, ce texte lui-même condredit nettement les raisons invoquées par le Talmud de Jérusalem : ici, c'est la malice de Simon, là, c'est la lutte de Jannée contre les Pharisiens qui amène la retraite de Simon. Si tant est qu'une de ces deux sources soit historique, celle de *Sota* paraît plus digne de foi.

Nous admettrons, si l'on veut, que la reine avait caché son frère tout près du palais royal : on a besoin de lui, il arrive incontinent, sans qu'on ait eu le temps même de se lever de table ! Mais pourquoi a-t-on besoin de lui ? Pour satisfaire au désir de princes ou d'ambassadeurs parthes, qui, semble-t-il, viennent fréquemment honorer Jannée de leur visite. Ces relations entre la cour de Parthe et le roi hasmonéen sont-elles vraisemblables et n'a-t-on pas commis ici un anachronisme, car les Parthes ne viennent que bien plus tard en Judée ? Nous ne nous arrêterons pas à ce détail, et nous concéderons, si on le veut encore, malgré le silence de Josèphe, que l'éclat de la grandeur des Hasmonéens avait attiré en Judée les envoyés des Parthes. Mais que désirent ces hauts personnages ? Entendre de nouveau les paroles de sagesse מילי דחכמה du savant juif. Or, nous savons exactement ce qu'on entendait par « paroles de sagesse ». Dans le langage du Talmud et du Midrasch, ces mots signifient toujours « bons tours, traits d'esprit, malices ». C'est précisément le terme dont se sert le Midrasch sur les Lamentations dans ce chapitre bien connu où sont relatés les bons mots, facéties, reparties spirituelles des Jérusalemites.

[1] *Sota*, 47 *a* et *Sanhédrin*, 107 *b*. Et ce passage lui-même est en contradiction avec *Haguiga*, II, 2, où, au lieu de Josué b. Perahia, c'est Juda ben Tabaï qui se retire à Alexandrie et que Jérusalem redemande à la communauté juive d'Alexandrie. Les circonstances diffèrent, cela va sans dire : c'est par modestie que Juda, pour ne pas être nommé Nasi, s'exile à Alexandrie ; mais on le rappelle avec la même formule que Simon emploie pour Josué : la communauté de Jérusalem écrit à sa sœur cadette de lui renvoyer son fiancé, qui se cache près d'elle.

Un exemple seulement : Un Jérusalemite, se trouvant à l'étranger et sentant sa fin approcher, confie ses biens à son hôte en lui disant : Si mon fils vient de Jérusalem et fait trois « choses de sagesse » תלת מילין דחכמתא, tu lui donneras ma fortune, sinon tu la garderas. Or, chacun s'engagea, dans la ville, à ne pas indiquer l'adresse du dépositaire. Après la mort de son père, le fils arrive aux portes de la ville. Il y voit un homme portant une charge de bois, il lui demande s'il veut la lui vendre ; l'homme y consent, et l'étranger lui dit de la porter chez l'hôte de son père. Et il le suit. Grand étonnement de l'hôte, qui reconnaît là le premier bon tour convenu : הא מילא חדא.

Aussi bien, le rôle de Simon b. Schétah est celui d'un plaisant qui s'amuse de la naïveté de ses interlocuteurs et paie son écot avec ses malices. Le roi fournit son argent pour les sacrifices des naziréens, lui sa science. On l'appelle, il se met à la place d'honneur. Mais on ne lui offre rien ; patience! il se fera servir grâce aux bons tours qu'il a encore dans son sac.

C'est l'esprit des fabliaux, et il ne serait pas difficile de découvrir dans la littérature du moyen âge des parallèles nombreux. Mais ce serait peine inutile : la littérature juive de Palestine nous a conservé des traits d'une ressemblance étonnante avec ceux dont nous nous occupons. Et c'est encore le Midrasch sur les Lamentations qui nous les offrira.

« Un Athénien vint à Jérusalem et y rencontra un enfant. Il lui donna quelques pièces de monnaie en lui disant : « Apportenous des figues et du raisin. » — « Tu as bien dit (*à nous*), riposta l'enfant, à toi pour ton argent, à moi pour mes jambes. »

Dans l'historiette que nous avons rapportée plus haut, le Jérusalemite, par sa malice, réussit également à bien se régaler à table au grand désappointement de ses convives. On sert cinq pigeons, et le maître de la maison lui dit de les partager : il en met un entre l'homme et sa femme, un autre entre ses deux fils, un troisième entre ses deux filles, et les deux autres devant lui — c'est le deuxième tour.

Le soir, on sert une oie grasse. On lui demande encore de procéder au découpage : il donne la tête au chef de la maison, les entrailles à sa femme, les deux cuisses aux deux fils, les deux ailes aux deux filles, et le restant, il le garde, — c'est le troisième tour.

Le maître de la maison se décide alors à l'interroger sur les motifs de sa conduite : inutile de les dire, tout le monde les connaît, car ces facéties se sont répandues dans tous les pays [1].

[1] Voir Benfey, *Orient und Occident*, I, 144.

Notre anecdote n'est donc qu'un récit populaire, sans prétention, et dont il ne saurait être fait état pour l'histoire. Elle est probablement un produit de l'imagination palestinienne. Aussi, en passant en Babylonie, a-t-elle perdu sa pointe. Voici, en effet, comment elle est contée dans le Talmud de Babylone (*Berachot*, 48 *a*) :

Le roi Jannée et la reine prenaient leur repas ensemble. Mais comme il avait tué les rabbins, il n'y avait plus personne pour dire la bénédiction. Il dit à sa femme : Qui nous donnera quelqu'un qui fasse la bénédiction pour nous ? — Jure-moi, lui dit-elle, que si je t'amène quelqu'un, tu ne le molesteras pas. — Il lui en fit le serment. Alors elle fit venir son frère, Simon b. Schétah, et le plaça entre le roi et elle. — Le roi dit à Simon : Vois l'honneur que je te fais. — Ce n'est pas toi qui m'honores, mais la Loi, car il est dit : Elève-la et elle t'élèvera (Prov., IV). — Le roi dit à la reine : Tu vois qu'il n'a aucun respect. — On lui donna une coupe pour qu'il fît la bénédiction. Il dit : Comment réciter ? Béni [soit Dieu] pour ce qu'a mangé Jannée et *ses convives ?* Il but alors sa coupe ; on lui en donna une autre, et il prononça la formule ordinaire.

Il est visible que ce récit n'est qu'une altération de celui du Talmud de Jérusalem. S'il en fallait une preuve, les mots *et ses convives* la fourniraient, car ces mots ne se comprennent que dans la version qui ne fait pas dîner le roi en tête à tête avec sa femme.

L'altération — intentionnelle ou non — a surtout pour objet d'expurger le récit des traits qui semblent trop plaisants pour un docteur aussi vénéré que Simon b. Schétah, dont la gloire est restée si populaire qu'elle a, pour ainsi dire, éclipsé celle de tous les docteurs de la période hasmonéenne. Simon b. Schétah est, en effet, demeuré le type du rabbin en lutte avec les princes Macchabéens ; voilà pourquoi il apparaît tout le long de l'histoire de ces rois de Judée [1].

Le récit babylonien n'est donc pas une tradition parallèle à celle du Talmud de Jérusalem et pouvant la corroborer [2]. Il nous reste donc, pour écrire l'histoire de la rupture d'Alexandre Jannée avec Simon b. Schétah, une anecdote populaire, destinée à l'amusement du lecteur : ce n'est pas un document de haut prix.

[1] C'est lui qui, par exemple, est substitué à Saméas dans le fameux récit du jugement d'Hérode, *Sanhédrin*, 19 *a*. Il est vrai qu'Hérode — si toutefois c'est bien lui — est l'esclave de Jannée. C'est également lui qui fait des reproches à Honi, contemporain des luttes d'Aristobule II et d'Hyrcan II.

[2] Le trait de l'exécution des rabbins était connu de l'auteur de ce récit par la relation que nous allons étudier dans le chapitre suivant.

II

La rupture de Jannée avec les Pharisiens.

Le nom de Simon b. Schétah est mis encore en relation avec celui de Jannée dans un récit qui offre avec ceux que nous venons de citer un contraste remarquable. Nous le reproduisons à cause des observations qu'il suggère [1].

תניא מעשה בינאי המלך שהלך לכוהלית שבמדבר וכיבש שם ששים כרכים ובחזרתו היה שמח שמחה גדולה וקרא לכל חכמי ישראל אמר להם אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עסוקים בבנין בית המדרש אף אנו נאכל מלוחים זכר לאבותינו והעלו מלוחים על שולחנות של זהב ואכלו והיה שם אחד איש לץ לב רע בליעל ואלעזר בן פועירה שמו ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך ינאי המלך לבם של פרושים עליך ומה אעשה הקם להם בציץ שבין עיניך הקים להם בציץ שבין עיניו היה שם זקן אחד ויהודה בן גדידיה שמו ויאמר יהודה בן גדידיה לינאי המלך ינאי המלך רב לך כתר מלכות הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן שהיו אומרים אמו נשבית במודיעים ויבוקש הדבר ולא נמצא ובדלו חכמי ישראל בזעם ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך ינאי המלך הדיוט שבישראל כך הוא דינו ואתה מלך וכהן גדול כך הוא דינך ומה אעשה אם אתה שומע לעצתי דונסם ותירה מה תהא עליה הרי כרוכה ומונחת בקרן זרת כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד [2] מיד ותוצץ הרעה על ידי אלעזר בן פועירה ויהרגו כל חכמי ישראל והיה העולם משתומם עד שבא שמעון שטח והחזיר את התורה שיושנה.

Baraïta. Le roi Jannée était allé à Cohlit du désert et y avait conquis soixante villes. A son retour, il manifesta une grande joie et, appelant les sages d'Israël, leur dit : Nos ancêtres mangèrent des herbes salées lorsqu'ils travaillèrent à la construction du temple, mangeons-en aussi en souvenir de nos ancêtres. On servit donc des herbes salées sur des tables d'or, et le repas eut lieu. Là se trouvait un homme railleur, au cœur méchant, vaurien, nommé Eléazar, fils de Poèra. Celui-ci dit au roi Jannée : Roi Jannée, le cœur des Pharisiens t'est hostile. — Que faire ? — Lève-toi devant eux avec la plaque frontale (insigne du grand-prêtre). — Il le fit. — Parmi les assistants était un vieillard du nom de Juda, fils de Guedidiah. Celui-ci dit au roi Jannée : Roi Jannée, qu'il te suffise de la couronne royale ; laisse la couronne pontificale à la postérité d'Aron, car on

[1] *Kiddouschin*, 66 *a*.
[2] Ici insertion d'une remarque faite à ce propos par R. Nahman b. Isaac.

disait que sa mère avait été faite prisonnière à Modine. On fit une enquête sur la chose, sans résultat. Alors les sages d'Israël se séparèrent avec colère. Eléazar, fils de Poèra, dit au roi Jannée : Roi Jannée, un simple Israélite aurait tel droit, et toi qui es roi et grand prêtre, tu ne l'aurais pas ? — Que faire ? — Si tu veux suivre mon conseil, foule-les aux pieds. — Mais quel sera le sort de l'étude ? — Elle est ouverte à tout venant; que ceux qui le veulent, s'y vouent ! Aussitôt la persécution fleurit à l'instigation d'Eléazar, fils de Poèra, et les sages d'Israël furent exterminés. Le monde resta dans la désolation jusqu'à la venue de Simon b. Schétah, qui rétablit la Loi dans son ancien état.

On sait que ce récit ressemble beaucoup à celui que Josèphe (*Antiquités*, XIII, 10, 5-6) nous fait de la rupture de Jean Hyrcan avec les Pharisiens.

Dans Josèphe aussi, c'est à la suite de ses expéditions heureuses que le roi invite les Pharisiens à un repas. Un docteur lui demande également de renoncer au pontificat pour ne conserver que le pouvoir politique. Ce conseil est motivé par le bruit qui court et d'après lequel la mère de Jean Hyrcan a été faite prisonnière sous le règne d'Antiochus. Ce bruit n'était pas fondé. Un Sadducéen prend prétexte de cette insulte pour exciter le roi à sévir contre les Pharisiens. Le roi, cédant à son conseil, se sépare des Pharisiens.

Les variantes sont, il est vrai, nombreuses. D'abord, la relation talmudique remplace Jean Hyrcan par Jannée, c'est-à-dire Alexandre Jannée. Mais cette divergence s'explique sans peine. Pour les docteurs de la Mischna, il n'y a eu qu'un roi hasmonéen hostile aux Sadducéens, c'est Alexandre Jannée. Les souvenirs laissés par ce tyran étaient dans la mémoire de tous. Ils étaient, d'ailleurs, si accablants pour ce roi, que l'auteur du récit copié sottement par Josèphe, et qui était un ennemi des Pharisiens — c'est vraisemblablement Nicolas de Damas[1] — n'a pu

[1] M. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, V, p. 117, dit : « L'histoire de ces temps nous a été transmise par les pharisiens, cancaniers, exagérateurs, se plaignant toujours. » Il est impossible de se tromper plus lourdement. Ce n'est assurément pas un Pharisien qui déclare que les Pharisiens « avaient offensé le roi lorsque, non contents de lui faire la guerre eux-mêmes, ils avaient appelé l'étranger à leur secours, sans compter d'infinis outrages qu'ils lui avaient faits » ; que, au moment de mourir, Alexandre conseilla a sa femme de gagner par la dissimulation l'affection des Pharisiens, qui n'agissent que par intérêt et qui disent du mal d'autrui uniquement par envie ou par haine ». Ce n'est pas non plus un Pharisien qui raconte que ceux de son parti, trompés par les démonstrations de Salomé, et sur la seule promesse qu'ils auraient toute autorité, changèrent en affection la haine qu'ils avaient conçue contre le roi » ; qui ajoute : « Salomé n'avait que le nom de reine, les Pharisiens jouissaient de tout le pouvoir que donne la royauté ; seuls les Pharisiens troublaient l'Etat, etc. ». — M. Renan dit encore, p. 108, à propos du meurtre d'Antigone par

passer sous silence les persécutions cruelles qu'il fit subir au parti qu'il détestait. Par une loi presque constante de la *poétique* talmudique, Jannée a concentré en lui tous les traits de ses prédécesseurs et de ses successeurs, comme certains héros du bien ont absorbé, en quelque sorte, toutes les qualités de leurs émules.

D'ailleurs, la ligne de *Kiddouschin* où il est parlé de Simon b. Schétah montre suffisamment que ce docteur n'a exercé son activité bienfaisante qu'à une époque postérieure, sous un autre règne assurément.

Autres divergences : parmi les villes ou provinces conquises par Jean Hyrcan n'en figure aucune qui porte le nom de Cohlit. Le Pharisien ne s'appelle pas Guedidiah, mais Eléazar, ni le Sadducéen Eléazar, mais Jonathas ; enfin, d'après Josèphe, Jean Hyrcan n'alla pas si loin que Jannée : il se contenta de rompre avec les Pharisiens, à abroger les lois que ceux-ci avaient imposées au peuple et à décréter des peines contre ceux qui continueraient de les observer.

Ces divergences sont, à la vérité, notables, mais elles ne dépassent pas celles qui s'observent souvent dans les récits parallèles qui se ressemblent le plus. Elles sont néanmoins assez importantes pour qu'on écarte l'idée d'un emprunt fait par la *baraïta*, nous ne dirons pas à Josèphe — les Juifs des premiers siècles n'ont pas connu l'ouvrage de leur compatriote, — mais même à la source où a puisé le célèbre historien. L'auteur du récit que nous étudions avait, pour cela, entre autres, une raison majeure : il ne devait pas être friand de la lecture d'écrits hostiles aux Pharisiens. Or, tel est incontestablement le caractère de l'ouvrage que Josèphe a copié, en racontant cet épisode de l'histoire de Jean Hyrcan. Car voici dans quels termes il entre en matière : « Le bonheur d'Hyrcan lui attira l'*envie* des Juifs, mais particulièrement de ceux de la secte des Pharisiens ; ils ont un tel crédit parmi le peuple qu'il embrasse leur sentiment, lors

Aristobule : « Les pharisiens, furieux du mauvais succès de leur intrigue, présentèrent la chose sous un jour odieux et répandirent sur Aristobule les plus noires calomnies. Les crimes dont on chargea la mémoire de ce prince paraissent avoir été des inventions de ce parti rogue et malveillant, dont toutes les malignités étaient accueillies par l'opinion avec beaucoup de légèreté. » Or, le même récit qui noircit ainsi Aristobule raconte que la reine, c'est-à-dire Salomé, se montra plus cruelle encore que son mari, en attirant Antigone dans le guet-apens où il devait trouver la mort. Un membre du parti qui célébrait si hautement les vertus de Salomé, la vraie reine selon le cœur des Pharisiens, aurait ainsi fait de leur idole une criminelle odieuse ! Que Josèphe ait utilisé, pour écrire l'histoire d'Aristobule, deux ouvrages à tendances opposées, l'un sévère pour ce roi, l'autre louant sa douceur, sa modestie et l'éclat des services qu'il rendit à ses sujets, l'hypothèse peut se soutenir ; mais, sans aucun doute, celui qui met en scène Salomé rivalisant de cruauté avec son mari ne peut avoir été écrit par un Pharisien.

même qu'ils sont contraires à ceux des rois et des pontifes. » Cette façon de parler n'est certainement pas d'un Pharisien.

L'analogie de notre relation avec celle de Josèphe n'en est que plus digne d'attention. Examinons-en les détails.

C'est au retour d'une expédition heureuse, signalée par la conquête de villes, que le roi hasmonéen invite les Pharisiens à sa table. — On sait avec quelle parcimonie les traditions rabbiniques nous ont conservé le souvenir des faits et gestes des princes Macchabéens. En particulier, la mémoire de leurs campagnes n'a pas dû être entretenue avec amour par les docteurs pharisiens : une des raisons de l'hostilité de ce parti à l'égard des princes régnants a justement été sa répugnance pour ces nouvelles mœurs militaires introduites par les descendants des Macchabées. Tous les historiens sont d'accord sur ce point.

D'autre part, les traditions conservées dans les *baraïtot*, surtout quand elles se rapportent à cette époque lointaine, sont généralement très vagues et ne manifestent aucun goût pour ces détails circonstanciés. En particulier, les renseignements géographiques y font ordinairement défaut. Le nom de כוחלית, Cohlit, qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans le Talmud, n'a donc pas été emprunté au vocabulaire géographique où l'on pouvait puiser au hasard. Sa présence dans notre récit est déjà la preuve certaine de la singularité de ce document. Les noms des personnages qui jouent les premiers rôles en cette circonstance ne sont pas moins curieux, ce ne sont pas ceux qu'on invente d'ordinaire pour donner plus de couleur au récit, ce ne sont pas des Eléazar ou des Simon quelconques : Eléazar, fils de Poèra, et Juda, fils de Guedidiah n'apparaissent que dans ce passage [1].

Autre particularité à noter, c'est le seul passage où le titre de Pharisien ne comporte pas d'idée malveillante. On sait que cette qualification n'est jamais prise par les Pharisiens [2] ; ce sont toujours les Sadducéens qui l'emploient. On la rencontre, d'ordinaire, dans les controverses entre Pharisiens et Sadducéens ; ces der-

[1] Dans j. *Maaser Schèni*, 56 *d*, fin, et j. *Sota*, 24 *a*, des rabbins rapportent, au nom de R. Josué ben Lévi IIIe siècle, une tradition qui fait vivre à l'époque des rois hasmonéens un certain Eléazar, fils de Pahora, et Juda, fils de Petora (ou Pachora). Mais, outre que la ressemblance entre ces noms et ceux de notre récit n'est pas sensible, il est visible que ces deux personnages ne sont pas l'un un Pharisien, l'autre un Sadducéen ; ce sont probablement des prêtres coupables d'excès. Voici le passage : ...בשם ר׳ יהושע בן לוי בראשונה היה מעשר נעשה לשלשה חלקים שליש למכרי כהונה ולויה ושליש לאוצר ושליש לעניים ולחברים שהיו בירושלים משבא אלעזר בן פחורה ויהודה בן פתורה נוטלין אותן בזרוע... (var. פכורה)

[2] Sauf pour désigner des catégories spéciales de Pharisiens, qui se distinguent de la masse.

niers interpellent leurs adversaires, en leur disant : « Vous autres Pharisiens ». A quoi ceux-ci répondent : « Vous autres Sadducéens ». Et ces controverses ont toujours eu lieu. Ici, il est vrai, c'est un Sadducéen qui se sert de l'expression « Pharisiens », mais il n'apostrophe pas ses adversaires. Le ferait-il, que le récit devrait être tenu pour aussi authentique, au moins, que ceux où les deux partis sont mis en présence.

Plus dignes d'attention sont le style et la langue de notre *baraïta*. Où trouve-t-on, dans tout le Talmud, des expressions ou tournures semblables à celles-ci : איש לץ לב רע בליעל, ויבדלו״ הקם להם בציץ [1], לבם״ עליך, והוצץ הרעה בזעם ? Bien plus, le langage, comme celui de Ben Sira, ne répugne pas au pastiche, témoin la phrase : ויבקוש הדבר ולא נמצא (imitée d'Esther, II, 25). Enfin, et ce détail est le plus caractéristique, l'emploi du passé historique, avec le *vav conversif*, qui a complètement disparu dans la langue néo-hébraïque de la période talmudique, est presque constant dans ce morceau : ויאמר, ויבוקש, ויבדלו. והוצץ, ויהרגו.

Le texte, bien qu'il ait passé sous le niveau de la syntaxe talmudique — comme les vers de Ben Sira cités par les rabbins — a conservé tant de vestiges de sa forme primitive que force nous est d'y voir, non pas une tradition orale semblable à celles qui ont été fixées dans des *baraïtot*, mais bel et bien l'*extrait d'une chronique* rédigée en hébreu sur le modèle des livres historiques de la Bible. Toutes les particularités linguistiques que nous avons relevées en sont la preuve indéniable.

La page du Talmud est donc le restant d'une chronique qui racontait l'histoire des rois hasmonéens. Et cette chronique était l'œuvre d'un Pharisien, témoin l'expression חכמי ישראל « les sages d'Israël », qui désigne les docteurs, et témoin aussi l'esprit qui y règne.

Quelle était cette chronique ? Etait-ce le « Rouleau de la dynastie des Hasmonéens », qui, au dire des *Halachot Guedolot*, aurait été écrit par « les anciens des deux écoles de Hillel et de Schammaï [2] » ? Ce n'est pas impossible, mais il serait téméraire de l'affirmer.

En tout cas, la *baraïta* de *Kiddouschin* est un *document historique*, une page détachée d'un ouvrage aujourd'hui perdu [3], un

[1] Cette expression est tellement insolite qu'on ne sait en rendre compte.

[2] Voir *Revue*, t. XXX, p. 214 et suiv.

[3] Elle est citée par Abbaï, rabbin babylonien du IVe siècle, qui déclare que Jean [Hyrcan] et Jannée sont une seule et même personne. Dans sa pensée, donc, il s'agit bien pour lui, dans ce passage, de Jean Hyrcan, peut-être parce que le contexte de cet extrait l'exigeait. Le contemporain et compatriote d'Abbaï, Rabba, fait une distinction entre Jean et Jannée et ajoute que celui-ci fut toujours mauvais (= hostile aux

des rares spécimens — le seul peut-être — de la littérature historique *en hébreu* postérieure à la Bible. A ce titre, il permet de contrôler tant soit peu la valeur des matériaux dont s'est servi Josèphe dans la construction de ses *Antiquités*. Il montre également que toutes les relations historiques du Talmud n'ont ni la même valeur, ni le même caractère.

ISRAEL LÉVI.

Note additionnelle au ch. I. — Parmi les récits, en petit nombre, dont Simon b. Schétah est le héros, en figure un qui offre avec celui que nous avons étudié un air de parenté frappant. Ce docteur veut mettre fin aux méfaits de quatre-vingts sorcières qui ont élu domicile à Lydda. Pour cela, voici le stratagème dont il s'avise. Il choisit quatre-vingts jeunes gens et les munit de vêtements frais, qu'ils enferment dans un pot, dont chacun se couvre la tête. Cela pour se protéger contre la pluie, dont c'est la saison. En cet équipage, ils arrivent près de l'antre des sorcières. Simon convient avec ses acolytes qu'au premier coup de sifflet, ils passeront leurs habits frais et, au second, qu'ils s'empareront chacun d'une sorcière, qu'ils soulèveront en l'air, car ces magiciennes perdent leur pouvoir quand elles ne touchent plus terre. Lui se dirige vers la caverne des sorcières et dit : « Ouvrez-moi la porte ; je suis un des vôtres. — Comment as-tu pu venir jusqu'ici par un temps pareil ? — *J'ai marché entre les gouttes.* — Que veux-tu ? — M'instruire et instruire : que chacun de nous montre son savoir ». — Les sorcières se livrent à leurs meilleurs tours : elles font apparaître magiquement des mets de toute espèce. — « A toi, maintenant, lui disent-elles. — Moi, je n'ai qu'à siffler deux coups pour vous amener quatre-vingts jeunes gens qui vous divertiront. — Fais-le ». — Deux coups de sifflet, et ses compagnons sont là, s'emparent des femmes et les pendent (j. *Haguiga*, 77 *d*).

Tel est le rôle que l'imagination populaire ne craint pas d'attribuer, en cette occurrence, à Simon b. Schétah : ce sont, de nouveau, de bons tours. Or, cette légende a la même origine que le récit précédent, elle est *palestinienne*, comme le montre le dialecte dans lequel elle est rédigée. Comme l'autre invention, elle est destinée à commenter une baraïta laconique — qui se borne à imputer à Simon b. Schétah l'exécution de quatre-vingts sorcières à Lydda. Comme l'autre aussi, elle est analogue à tous ces traits d'habileté que le Midrasch sur les Lamentations cite avec satisfaction pour vanter la supériorité des Jérusalemites ; elle est même conçue sur le même patron qu'une histoire presque semblable, où un rabbin, Josué b. Hanania, trompe de la même façon les sages d'Athènes (*Bechorot*, 8 *b*).

Ces coïncidences corroborent singulièrement l'interprétation que nous avons donnée de notre récit : ce n'est pas de l'histoire, c'est une fiction *populaire*.

Pharisiens), tandis que Jean ne l'était pas au commencement (*Kiddouschin*, 66 *a*). Ce docteur, mieux renseigné encore que son collègue, avait peut-être une chronique moins altérée que celle d'Abbaï et où le nom de Jean n'était pas remplacé par celui de Jannée.

NOTES CRITIQUES

SUR

LA PESIKTA RABBATI

III [1]

R. SABBATAÏ.

On se rappelle peut-être que, pour corrober l'hypothèse que la ville de Bari, mentionnée dans la *Pesikta Rabbati*, est la cité italienne connue, j'avais fait remarquer la mention, dans le même ouvrage, d'un agadiste nommé Sabbataï, qui pourrait bien être, lui aussi, d'Italie.

Ce nom, évidemment, n'était pas porté uniquement par les Juifs de cette contrée ; mais, comme l'a montré Zunz, il y a des noms qui à certaines époques étaient choisis de préférence dans chaque pays. Or, Sabbataï est un de ceux qui, au xe siècle, étaient communs dans la péninsule. Si donc un R. Sabbataï s'exprime en termes inconnus aux anciens rabbins et paraît avoir vécu longtemps après eux, il ne sera pas trop aventureux de chercher sa patrie dans la région où ce nom était répandu.

Un Sabbataï, il est vrai, figure encore dans la *Pesikta Rabbati*; il est facile de s'en assurer, l'éditeur de cet ouvrage ayant pris soin de dresser l'index des noms propres. Mais précisément le passage où figure ce rabbin fortifie l'impression que laisse la citation de l'opinion de son homonyme. Là, l'auteur de la *Pesikta Rabbati* se bornant à reproduire le Talmud palestinien, le dire de ce R. Sabbataï se comprend sans peine : il est exprimé dans la langue ordi-

[1] Voir *Revue*, t. XXXII, 278, et t. XXXIII, 40.

naire des anciens docteurs. A la page 149 *b*, où le rédacteur ne transcrit plus un texte connu, les paroles dont se sert l'autre R. Sabbataï ont une allure singulière, comme on va bientôt le voir, qui accentue le contraste.

Enfin, il est vrai encore que le Talmud cite plusieurs rabbins de ce nom : il suffit d'ouvrir le *Séder Hadorot* pour s'en convaincre ; mais tous ces docteurs sont des *halakhistes*, qui ne s'occupent jamais d'*agada*. Et cette coïncidence est encore frappante.

Etudions maintenant le passage où apparaît le nom de ce R. Sabbataï, que nous avons soupçonné d'appartenir à une époque récente et probablement à l'Italie ; voyons s'il doit être, au contraire, rangé parmi les docteurs du Talmud ou les anciens rabbins.

Dans le *Sifré*, sur Deutéronome, XVI, 18, R. Eléazar ben Schamoua donne aux mots : « Tu établiras des juges et des commissaires chargés de l'exécution des arrêts [1] » le commentaire suivant : « S'il y a des commissaires, il y a des juges ; mais point de commissaires, point de juges. »

שפטים ושטרים ר׳ אלעזר בן שמוע אומר אם יש שוטרים יש שופטים
אם אין שוטרים אין שופטים.

Ce texte est ainsi reproduit dans *Tanhouma* (sur le même verset, § 2 de l'édition ordinaire, § 3 de celle de Buber) :

ר׳ אלעזר אמר אם אין שוטר אין שופט.

« R. Eléazar dit : s'il n'y a pas de commissaire, point de juge ».

Puis vient ce commentaire : « Par exemple, l'une des parties a-t-elle été condamnée par le tribunal à payer à l'autre, s'il n'y a pas là de commissaire pour faire exécuter la sentence, le juge n'a pas le droit de le faire lui-même. Il faut que le juge livre le condamné au commissaire, et c'est celui-ci qui exerce la contrainte ».

Tanhouma cite ensuite un dire de R. Eléazar ben Pedat qui montre que Joab tenait l'emploi de commissaire pour les cas jugés par David. « De même Job : Il disait : « J'étais un père pour les pauvres, j'étudiais la cause de l'inconnu, je brisais les mâchoires de l'injuste et arrachais la proie d'entre ses dents (Job, XXIX, 16-17) [2] ».

Voici ce que devient ce texte dans la *Pesikta Rabbati* (p. 149 *b*) :

כך פתח רבי תנחומא ברבי זהו שאמר רוח הקדש על ידי איוב ואשברה

[1] Nous traduisons d'après l'interprétation du Talmud.

[2] Ce texte est visiblement tronqué, car l'exemple de Job est invoqué à l'appui de celui de David et pour confirmer l'opinion de R. Eléazar, et, en réalité, il les contredit, car Job est à la fois juge et exécuteur de ses sentences.

מתלעות עול ומשיניו אשליך טרף לפי שאתה מוצא את איוב זה אדם גדול ועשיר וכל מי שהוא עשיר אינו [משגיח] על דין דלים תאמר שהיה איוב כן לא אלא נתן נפשו על הדינים ולא עוד אלא שהוא היה שופט והוא היה שוטר שכן אמרה תורה שופטים ושוטרים תתן לך אמר רבי אלעזר אם אין שוטר אין שופט השופט דן את הדין והשוטר מעשה את הדין. אמר רבי שבתי צריך הדיין שיהא לפי המקל לפי הרצועה לפי מה שהוא שלא יהא השוט והמקל והרצועה גדולים [ומשחים], אמר איוב התורה אומרת על הדיין שיהא עושה את הדין והשוטר שיהא מוציא את הגזל אני לא עשיתי כן אלא אני הייתי הדיין ואני הייתי השוטר ואף על פי שהיה השוטר עומד לפני לא הייתי מניחן לו שהוא יוציא את הגזל אלא כיון שהייתי דן את הדין אני עומד הייתי על הגזלן ומשבר את שיניו להוציא מתוכם את הגזל ואשברה וגו'.

Rabbi Tanhouma ברבי ouvrit par ce verset sa prédication : C'est là ce que dit l'esprit saint par la bouche de Job : « Je brisais les mâchoires de l'injuste et arrachais la proie de ses dents. » Tu trouves que Job était un homme considérable et riche, et quicouque est grand et riche ne se préoccupe pas du droit des pauvres. Tu croiras que Job était ainsi ? Non. Au contraire, il se dévouait pour la justice. Bien plus, il était à la fois juge et commissaire. Ainsi dit le Pentateuque : Tu établiras des juges et des commissaires. R. Eléazar dit : S'il n'y a pas de commissaire, point de juge. Le juge rend l'arrêt et le commissaire l'exécute. R. Sabbataï dit : Le juge doit être selon le bâton, selon la lannière (qui sert à fustiger) et selon ce qu'il est (*sic*), pour qu'il ne soit pas soupçonné et le bâton et la lannière grands et bons (*sic*). Job disait : Le Pentateuque ordonne sévèrement au juge de juger et au commissaire de faire rendre le vol ; moi je n'agissais pas ainsi : j'étais à la fois juge et commissaire. Malgré la présence du commissaire, je n'attendais pas son intervention, je me jetais sur le voleur, lui brisais les dents pour lui arracher le vol.

Dans *Tanhouma*, première altération du texte primitif : R. Eléazar, ben Schamoua, un Tanna, devient R. Eléazar, un Amora. L'erreur a passé à la *Pesik'a Rabbati*. Mais le rédacteur de ce recueil, selon l'ordinaire, a commenté son auteur, il ajoute donc : השופט דן את הדין והשוטר מעשה את הדין « le juge rend la sentence et le commissaire l'exécute ».

Il fait intervenir, en outre, un Rabbi Tanhouma, qui se sert d'une formule que Zunz a eu raison de considérer comme de basse époque et que lui, auteur de la Pesikta, répète à tout bout de champ : « C'est ce qu'a dit l'esprit saint ». Ce Rabbi Tanhouma, on le devine aisément, c'est, pour lui, *l'auteur du Tanhouma*.

On voit, par cet échantillon seulement, les procédés du rédacteur de la *Pesikta Rabbati*.

Non content de développer à sa façon le texte du Tanhouma, en se servant d'une *langue qui lui est propre*, il ajoute la mention d'une opinion d'un R. Sabbataï qui s'exprime en des termes presque incompréhensibles.

Que dit maintenant ce R. Sabbataï ? Que le juge doit répondre au bâton et à la lannière, et à ce qu'il est, c'est-à-dire à ses attributs. En d'autres termes, sa conduite doit être digne de ses fonctions, afin qu'il ne soit pas suspecté et qu'on ne dise pas que seuls, ses instruments de justice sont d'un juge.

R. Sabbataï reprend donc à son compte une opinion relatée dans *Debarim Rabba* (ch. 5), Midrasch postérieur au *Tanhouma* [1].

שופטים ושוטרים רבנן אמרי שיהא השוטר כשופט [כ]שיהו המעשים
כנגד המקל והרצועה ושלא יהא המכה צריך ללקות.

Des juges et des commissaires. — Les rabbins disent : le commissaire doit être comme le juge, afin que les exécuteurs (*sic*) répondent au bâton et à la lannière et que celui qui frappe ne mérite pas lui-même d'être fustigé.

L'auteur de *Debarim Rabba* s'est rappelé une parole de R. Yohanan, qui, commentant ces mots : « Je donnai ordre à vos juges en ce temps », s'exprime ainsi : כנגד מקל ורצועה תהא דריז « Il faut être zélé (ou circonspect) du bâton et de la lannière » (*Sanhédrin*, 7 *b*). Ayant oublié le nom de l'auteur de cette interprétation, il le remplace par un terme vague « les rabbins ». C'est un usage fréquent dans les Midraschim récents. En outre, il paraphrase à sa façon cette parole et la commente.

La paraphrase est paraphrasée à son tour par notre R. Sabbataï, qui s'attribue ou à qui on attribue la paternité de la sentence des « rabbins ».

Que l'auteur de la *Pesikta Rabbati* ait de son autorité propre inventé le nom de ce rabbin, ou que ce soit un Sabbataï en chair et en os qui ait mis sa griffe sur cette opinion tombée en déshérence, peu nous importe : ce nom nous ramène à une époque relativement récente et tout probablement en Italie, dans la patrie de l'auteur.

Et c'est ce que fait également celui d'un autre rabbin Sabbataï, ainsi que l'a remarqué le savant éditeur et commentateur du Midrasch sur les Psaumes, M. Salomon Buber. Cet autre Sabbataï, s'exprime comme le nôtre en des termes qui trahissent une époque déjà moderne. Qu'on en juge par ces mots :

[1] Ou, d'après M. Epstein, qui est le véritable Tanhouma.

א"ר שבתאי יעלזו חסידים בכבוד יתנו על משכבותם בא וראה היאך הצדיקים מתענגים כשם שעובדים וגוזר ומציעין תחתיהן מצעות והם מתענגים ואומרים כי אי אפשר לישן במטה הזאת אלא בזו והקב"ה אומר בני התענדו עלי לפי רצונכם של' והתענג על ה' ומניין שהן אומרים אי אפשר לישן בזו של' יבוא שלום ינוחו על משכבותם ולא נאמר אלא על משכבותם משכבות הרבה בשהן מציעין להם בגן עדן משכבות יפים וכיון שהן רואין אותו הן מרננין למה על מה שהתקין להם!...

Ceux qui ont quelque habitude de la langues des anciens Midraschim souscriront sans réserve à l'observation de M. Buber, à savoir que ce morceau est d'un auteur très récent [2]. M. Buber se demande quel est ce R. Sabbatai dont le nom ne paraît pas dans les Midraschim [3]. Nous ne répondrons pas : c'est le même que cite l'auteur de la *Pesikta Rabbati*. Mais la coïncidence n'en est pas moins frappante. Et nous remercions M. Bacher, qui nous a signalé ce passage, d'avoir ainsi fortifié notre thèse.

ISRAEL LÉVI.

P. S. Dans le numéro de septembre de la *Monatsschrift*, notre savant collaborateur, M. Samuel Krauss, discute longuement notre hypothèse, acceptée par M. Bacher, sur l'identification de la ville de Bari, dont parle la *Pesikta Rabbati*. Pour lui, ce nom désigne l'antique Béryte (Beyrout d'aujourd'hui), située en Phénicie, et la *Pesikta Rabbati* a conservé le souvenir d'un épisode qui marqua le retour sanglant de Titus. Le fils de Vespasien arrive à Béryte, où il célèbre la fête de son père. Ce qu'il fit, en cette occurrence, nous l'ignorons ; mais deux siècles plus tard (*sic*), les Juifs, au souvenir de ces tristes jours, racontaient ceci, en gémissant : Titus (= Nabuchodonosor) était assis sur un navire — Beyrout, n'est-il pas un port? — près de lui se tenaient les grands de son entourage, avec toute sorte de musiques, — n'était-ce pas le jour de fête de l'empereur? — devant lui, dans la poussière, les rois de Juda — Simon ben Giora et les chefs de l'insurrection — portant des chaînes de fer et marchant nus le long du fleuve — le Béryte. Sur l'ordre du tyran, de plus cruels sévices furent infligés aux malheureux, et tout Israël se mit à gémir. Alors, la pitié des habitants fut émue, — ceux de Béryte et des autres villes qui étaient venus dans la cité pour assister à la fête — et ils s'écrièrent :

[1] *Psaumes Rabba*, 149, 5; p. 540 de l'éd. Buber.

[2] וגם נזכר מהמאמר שהוא מאוחר מאד.

[3] ומי יודע מי הוא ר' שבתאי אשר הביא בשמו כי לא נזכר במדרשים.

« Voilà le peuple de Dieu, ceux qui sont sortis de son pays ! » — De telles paroles ne pouvaient être prononcées que par des étrangers. — Les Juifs de la cité vinrent au secours de leurs frères, — car, Béryte étant ville libre, les Juifs, eux aussi, jouissaient de la liberté. — Ils obtinrent de Titus que les malheureux prisonniers recevraient des vêtements. Pour prix de leur charité, Dieu leur accorda une grâce plus grande qu'à tout le reste (*sic*) de la Palestine : ils furent favorisés d'un beauté extraordinaire.

Ce roman ne manque pas de saveur. M. Bacher a soufflé dessus, dans le numéro suivant de la *Monatsschrift*, en montrant que les tours de force auxquels s'est livré notre contradicteur ne sont que des tours de force, qu'aucune de ses déductions n'est fondée et que parfois même ses arguments en prennent trop à leur aise avec le dictionnaire (ainsi le mot בריה « créatures, personnes » pris pour un nom propre de ville).

UN MIDRASCH

SUR LE CANTIQUE DES CANTIQUES[1]

De la Palestine, patrie de la littérature midraschique, nous arrive la première édition d'un petit écrit midraschique, inconnu jusqu'ici, mais qui s'était conservé, avec beaucoup d'autres productions de la vieille littérature juive, dans les *guenizot* des synagogues du Caire. Le manuscrit arriva du Caire, en 1889, à Jaffa et tomba ensuite entre les mains de M. L. Grünhut, directeur de l'orphelinat israélite de Jérusalem, qui, par son traité sur les sources et la date de la rédaction du *Midrasch Kohélet* (Francfort, 1892), a montré sa compétence dans le domaine de la littérature agadique.

Le manuscrit que M. Grünhut, par la présente édition, a rendu accessible aux savants est intéressant déjà par son ancienneté, car, dans un appendice, le copiste, Juda ben Sabbataï ben Juda, nous apprend qu'il termina son travail en Iyyar 4907 (= 1147). Ce manuscrit offre le Midrasch complet sur le Cantique, sans autres lacunes que celles qui proviennent de l'écriture, assez souvent effacée et obscurcie. Ces lacunes, l'éditeur les a marquées par des points ou comblées d'après le *Yalkout*, qui a beaucoup emprunté à notre Midrasch. En outre, M. G. a divisé le texte en chapitres et versets, d'après la Bible, y a mis une ponctuation, a indiqué les citations de l'Ecriture et signalé dans des notes les sources ou les passages parallèles de la littérature talmudique et midraschique. Ces indications sont utilement complétées par des notes de M. Buber, insérées dans l'Introduction (p. 25-35). Dans cette Introduction, M. Grünhut parle de l'usage que fait le *Yal-*

[1] מדרש שיר השירים, *Midrasch Schir Haschirim*, édité pour la première fois d'après un ms. du XIIe siècle, découvert en Egypte, examiné au point de vue critique avec l'indication des sources et précédé d'une introduction par L. Grünhut. Jérusalem (1897), in-8° de 38 + 102 pages.

koul de notre Midrasch, des vestiges qu'on en retrouve chez des autorités plus anciennes, de ses sources et de la date probable de sa rédaction.

On voit que l'éditeur a pris sa tâche au sérieux et qu'il s'est appliqué à présenter sa découverte avec l'appareil scientifique requis. Abstraction faite des nombreuses fautes typographiques et d'une certaine lourdeur et obscurité dans les notes, il faut reconnaître que M. Grünhut a fourni un bon travail et mérité la gratitude de tous les amis de la littérature agadique.

Le Midrasch sur le Cantique des Cantiques appartient à ces productions de la littérature midraschique qui ont laissé des traces dans divers écrits avant qu'ils eussent éprouvé la fortune de tant d'ouvrages anciens, en disparaissant pour plusieurs siècles ou pour toujours. On rencontre des traces de ce Midrasch chez des auteurs des XIe, XIIe et XIIIe siècles. Comme le montre M. G., Raschi le connaît et le cite, ainsi que Tobia b. Eliézer, l'auteur du lexique talmudique יהוסי תנאים ואמוראים (qui est, d'après Epstein, *Monatsschr.*, XXXIXe année, p. 400, Juda b. Kalonymos de Spire[1]) et son disciple Eléazar b. Juda, auteur du *Rokéah*, Moïse b. Nahman (dans son commentaire sur les Nombres, XIV, 9), R. Hillel, auteur d'un commentaire sur le *Sifré*, et, le dernier au point de vue chronologique, Menahem Recanati (commencement du XIVe siècle). M. G. établit avec assez de vraisemblance que des païtanim, comme Simon ben Isaac et Meschoullam ben Kalonymos, ont utilisé également notre Midrasch. Mais c'est principalement le *Yalkout Schimoni* qui a emprunté de nombreux morceaux, longs ou courts, à notre Midrasch. La plupart de ces auteurs appellent ce Midrasch simplement מדרש שיר השירים, et comme le ms. n'a point de titre, M. G. a conservé cette dénomination. Cela n'est pas, à vrai dire, le nom de l'ouvrage, mais seulement l'indication de son contenu ; aussi l'auteur des יהוסי תנאים ואמוראים le désigne-t-il ainsi : ובמדרש שיר השירים שמתחיל וישב שלמה « Dans le Midrasch du Cantique qui débute par les mots : Et Salomon demeura » (voir *J. Q. R.*, VIII, 315)[2]. Et, de fait, le Midrasch édité par M. G. commence de cette façon.

Tant par le contenu que par la forme, ce Midrasch diffère essentiellement des deux Midraschim connus jusqu'ici sur le Cantique, le Midrasch *Hazita*, qui a pris place parmi les Rabbôt,

[1] M. Grünhut, ne connaissant pas l'article de M. Epstein, prétend que l'auteur de l'ouvrage est inconnu.

[2] Le même auteur désigne le Midrasch publié par M. Schechter sous le titre de אגדת שיר השירים et par M. Buber sous celui de מדרש זוטא, sous le nom de מדרש שיר השירים שמתחיל ר' נתן אומר (*J. Q. R.*, VII, 735).

et celui qu'ont publié dans ces derniers temps simultanément M. Schechter et M. Buber. Notre Midrasch offre beaucoup de points de contact avec le Midrasch *Hazita*, auquel il emprunte un certain nombre de passages, bien qu'il les présente sous une autre forme; mais la plus grande partie de l'ouvrage est tirée d'autres sources ou ne se retrouve pas ailleurs. Quant à la compilation agadique sur le Cantique publiée par M. Buber sous le nom de *Midrasch Zouta*, notre Midrasch n'a que de minces analogies avec lui; en tout cas, le Midrasch Zouta paraît plus récent.

Ce qui caractérise la forme du Midrasch *Schir ha-Schirim*, c'est l'emploi continuel de la forme introductive. Le verset du Cantique est mis en rapport, au moyen de la formule זהו שאמר הכתוב « C'est là ce que dit le verset », avec n'importe quel autre texte biblique, qui est ensuite expliqué et rapproché du premier verset. Cependant, l'emploi de cette forme, qui est la forme connue du « proème » midraschique (פתיחתא), est ici, en quelque sorte, inorganique et diffère de l'usage qu'on en fait ailleurs. Car, d'ordinaire, cette forme d'introduction ouvre un chapitre, une péricope. De même, dans le Midrasch sur les Psaumes, en tête de chaque psaume, se trouve une formule introductive ou la locution זהו שאמר הכתוב « C'est là ce que dit le verset ». Par contre, notre Midrasch offre de ces formules pour certains versets du Cantique. Par exemple, chap. I, versets 1, 9, 14, 15; chap. II, 2, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 16 (2 fois) 17; chap. III, 1, 9, 11; chap. IV, 3, 6, 7, 9; chap. V, 2, 3, 8; chap. VI, 5[1]; chap. VIII, 1, 15. Cet emploi de l'introduction comme procéde d'interprétation est une marque spécifique de notre Midrasch et constitue une de ses originalités. Si une partie seulement des versets du Cantique est interprétée par cette voie, c'est que l'auteur de notre Midrasch n'y a recours que lorsque s'offre à lui un texte des autres écrits bibliques.

Le compilateur de notre Midrasch a puisé aux sources les plus variées. En premier lieu, dans le Talmud de Jérusalem; mais il utilise beaucoup aussi le Talmud de Babylone. Parmi les Midraschim auxquels il a eu recours et que l'éditeur signale, il y a encore, en dehors du Midrasch *Hazita* : *Genèse rabba*, *Lévitique rabba*, *Echa rabbati*, la *Pesikta*, le *Tanhouma*. Il utilise également les Midraschim tannaïtiques, tels que la *Mechilta* et le *Sifra*, et, enfin, les *Abot de R. Nathan*[2]. Notre compila-

[1] Au lieu de : זה שאמר הכ', il y a là כביא דאתאמר.

[2] Page 2*a* : רשב"ג ור' אליעזר ור' יהושע אומרים דברים שהם מיכוסים מן הברות נתגלו לר' עקיבא והבירו הכתוב מבבי גהרות חבש ותעלומה יוציא אור. Dans la deuxième version des *Abot de R. N.* (ch. XII), R. Eliézer (ben Hyrkanos) applique seul la parole de Job, XXVIII, 11, à Akiba; dans la première,

teur ne respecte pas scrupuleusement les textes qu'il reprend, mais en use souvent avec beaucoup de liberté. Ainsi, il traduit en hébreu le récit araméen du Talmud de Babylone (*Ketoubot*, 111 *b*) sur Rammi b. Yehezkel, de même celui qui est relatif à Josué ben Lévi (*ib.*, 112 *a*); voir I, 12 (14 *a-b*). D'autre part, il n'est pas toujours facile d'établir si le passage midraschique en question était sa source ou si elle n'est qu'un passage parallèle, attendu que l'auteur a beaucoup emprunté à des ouvrages qui se sont perdus. Beaucoup des passages qui ne se trouvent que dans le Midrasch de M. Grünhut contiennent des assertions qui ne se trouvent point ailleurs et ils peuvent être considérés, en partie, comme un vieux fonds agadique. Cela est vrai surtout de ceux qui sont précédés du nom de l'auteur. Car ces indications d'auteurs ne font nulle part l'impression d'une pseudépigraphie; pour quelques-uns même, on peut en prouver l'authenticité. C'est ainsi que nous rencontrons, sur Cant., IV, 12, la discussion suivante : גן נעול אחותי כלה ר' חנניה ור' מנא חד אמר גן נעול אחותי כלה זו התורה שהיא דומה למעין חתום עד שיבא חכם ויפתח אותה... וחד אמר במצות הכתוב מדבר[1]. Hanania et Mana appartiennent aux plus jeunes d'entre les Amoraïm palestiniens, beaucoup de leurs controverses halachiques sont consignées dans le Talmud de Jérusalem (voir Frankel, *Mebò Hayerouschalmi*, 88 *b*); l'on trouve aussi une controverse non-halachique dans j. *Rosch Haschana*, 56 *a*, sur II Chr., III, 2, ר' חנניה ור' מנא חד אמר... וחורנה אמר... Il est donc hors de doute que la discussion rapportée dans notre Midrasch entre Hanania et Mana est authentique et puisée à quelque source ancienne, peut-être aux parties perdues du Talmud de Jérusalem. De la Agada des Tannaïtes notre Midrasch a conservé trois discussions entre Juda et Nehémia, lesquelles ne se rencontrent pas ailleurs : sur I, 6 (9 *a-b* ר' יודן ור' נחמיה, utilisé par le Yalkout); sur I, 11 (13 *a* ר' יהודה ור' נחמיה), et sur III, 3 (27 *b*, ר' יהודה ור' נחמיה)[2]. Ces trois exemples s'ajoutent à ceux que j'ai réunis sur Juda et

c'est Tarphon (voir éd. Schechter, p. 29). Comme l'observe M. G., le ms. est à cet endroit presque illisible, et il l'a complété. Peut-être à l'origine, Eliézer et Josua étaient-ils nommés dans un rapport différent, et ce comme dans la première version des *Ab. d. R. N.*, où immédiatement après la parole de Tarphon, Simon b. Eléazar (donc רשבא, dont on a fait רשבג) dit, en forme d'observation sur une comparaison : כך עשה להם ר' עקיבה לר' אלעזר ור' יהושע. Le mot ajouté וחבירון de notre Midrasch transporte l'éloge, qui, primitivement, était décerné à Akiba seul, à lui et à ses compagnons de la science secrète. Voir *Pesikta*, 39 *b*.

[1] Le *Yalkout* ne reproduit que la première opinion sans citer l'auteur et, au lieu des derniers mots, a : עד שבא משה ופתחה.

[2] La même discussion (sur le sens de השומרים) se retrouve V, 17 (39 *a*). L'éditeur n'a pas remarqué l'identité et ne corrige point la faute 27 *b*, II, 4, où מלכיות est devenu מצאת.

Nehémia dans *Agada d. Tannaïten*, II, 225-274, et où j'ai donné quelques controverses de ces docteurs sur des versets du Cantique.

Notre Midrasch contient, en outre, de nouvelles assertions des Amoraïm suivants : de Yohanan sur Osée, II, 1 (22 *a* sur II, 6), sur III, 4 (27 *b*), sur IV, 10 (35 *b*); d'Isaac, sur Deut., XXXIII, 27 (11 *a-b* sur I, 8); de Hiyya ben Abba sur Isaïe, I, 18 (33 *b*,) sur IV, 3, la même explication est attribuée dans j. *Yoma*, 43, aux « docteurs », רבנין; de Hama (ר' חמא, nom indéterminé)[1] sur Moïse et Aaron et les services qu'ils ont rendus à Israël (13 *b*); de Hounа, Amora palestinien du IVe siècle, trois phrases séparées l'une de l'autre (29 *a*, 30 *a*, 30 *b*) sur l'action déprimante du péché. Chacune de ces phrases commence par ces mots : כמה קשים העונות, qui sont introduits, dans la première phrase, par les mots de בוא וראה. Toutes ces explications agadiques avec noms d'auteur portent la marque de l'authenticité, et l'on peut hardiment les ajouter à l'œuvre agadique des docteurs mentionnés.

Relevons une parole attribuée à Yohanan et renfermant un terme intéressant que l'éditeur n'a pas compris et qu'il a altéré par une conjecture. Au sujet de Cant., III, 4, Yohanan dit (27 *b*): מקרא זה מסוס הוא חצוי להקב"ה והצוי לישראל... Voici comment ces mots sont alors développés. Dans ce verset, dit l'interprétateur, il y a Dieu, d'un côté, qui parle : bien qu'Israël ait souvent enflammé mon courroux, je ne l'abandonnerai point, jusqu'à ce que je l'aie conduit en Terre Sainte, suivant Ezéchiel, XX, 22 ; d'un autre côté, Israël dit : puisque Dieu a été longanime envers nous, nous ne l'abandonnerons point, jusqu'à ce qu'il nous ait conduits en Palestine, d'après Ex., XXXIII, 15. Mais que signifie alors מקרא זה מסוס? M. G. intercale une lettre et obtient מסורס. Mais ce terme, dont use volontiers le Tanna Yoschia (*Agada d. Tann.*, II, 357), désigne un verset qui, pour être interprété, nécessite la dislocation et la transposition de ses éléments. Or, ici il n'est pas question d'une pareille opération. Yohanan estime que ce verset peut se comprendre de deux façons, comme discours de Dieu ou comme discours d'Israël. Le terme מסוס signifie donc double et vient du grec ἥμιτους. Les paroles de Yohanan citées plus haut répondent à celles au moyen desquelles les docteurs (j. *Berach.*, 12 *b* ; *Gen. r.*, ch. LXXXII) expliquent le mot הַיֵּמִים (Gen., XXXVI, 24) : המירו הצוי חמור והצוי סוס. Le mot grec dont il s'agit est employé encore pour indiquer l'étymologie d'un mot biblique et d'un mot mischnaïque

[1] Peut-être faut-il changer ר' חמא en ר' הונא. Ce serait alors Houna qui vient après.

(המסו, Deut., I, 28, et משימסו, j. *Maaserot*, 48*d*). Notre מסוס est donc ou une formation hébraïque dérivant du mot grec et doit se lire מָסוּס, ou une abréviation de המיסוס (= ἥμισυς). Il est possible aussi que מסוס ne soit pas autre chose que le grec μέσος (donc מֶסוֹס), dans le sens de : indéterminé, vague ou neutre. Ce sens s'applique très bien à l'expression מקרא מסוס, pour désigner un verset qui peut s'expliquer à la fois comme discours de Dieu et d'Israël. Le neutre de μέσος, מיסון (= μέσον), se trouve quelquefois dans le midrasch palestinien (voir Levy, III, 107 *a-b*).

Les passages nouveaux qui se trouvent sans nom d'auteur dans notre Midrasch (et ils forment la grande majorité) méritent aussi très souvent l'attention pour leur contenu. Certes, il est impossible de distinguer avec exactitude ou seulement avec vraisemblance la partie appartenant à un vieux fonds agadique des parties qui sont l'œuvre du compilateur ou de son temps. Je considérerais volontiers comme expression des sentiments de l'auteur les passages où l'on reconnaît plus ou moins clairement une tendance polémique contre le christianisme. Tel, avant tout, ce qui est dit au sujet de Cant., v, 3 (38 *a*), et que le Yalkout a reproduit sous une forme très abrégée. Le verset du Cantique est présenté comme une réponse d'Israël aux nations qui la poussent journellement à abandonner sa religion, avec emploi de Ps., CXIX, 51 :

אלו אומות העולם שבכל יום מטעים את ישראל וישראל אומרים להם פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה וכי יש אדם שהוא פושט את בגדיו ואינו יכול להחזיר ולהלבשם אלא בלשון נקיה דברה תורה אמרו ישראל לאומות העולם וכי מאחר שאנו נמולין לח' ימים יכולין אנו להחזיר את הערלה פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה אם אנו רושין כן אנו עוברין על מה שציונו הקב"ה והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם רחצתי את רגלי בני הכיור כיצד ארחץ רגלי בני ע"ז.

« Ce sont là les non-Juifs qui journellement veulent pousser Israël vers l'erreur. Israël leur dit : j'ai ôté ma tunique, comment puis-je la remettre? Mais arrive-t-il qu'un homme qui s'est dévêtu ne puisse plus remettre ses vêtements ? C'est que la Tora s'exprime dans un langage chaste. En réalité, Israël parle ainsi aux nations : Est-il possible qu'après avoir été circoncis à l'âge de huit jours, nous remettions le prépuce : la tunique une fois ôtée, pouvons-nous la remettre ?... »

L'expression de « ôter la tunique » est donc un euphémisme [1] pour la circoncision ; l'impossibilité de revêtir de nouveau la

[1] Notre Midrasch emploie encore la règle de בלשון נקיה דברה תורה pour III, 1 (27 *a*). Sur לשון נקי ou לשון נקיה, voir Levy, II, 528 *b* ; III, 438 *a*.

tunique c'est l'impossibilité d'annuler les effets de cette opération. Le sceau de l'alliance, une fois imprimé sur le corps, y est pour toujours (Gen., XVII, 13). Il est probable qu'au sceau de l'alliance est opposée l'eau du baptême, désignée sous le nom de מי עבודה זרה (Yalkout, מי אלילים.) — De même le passage relatif à Ps., XCVI, 15, semble être dirigé contre les peuples chrétiens : בא הכתוב להודיעך שכל הגוים עובדי עבודה זרה הם ואין בין זה לזה (sur II, 3, 19 *b*). La paraphrase de VII, 12 et suiv. (46 *a*), est évidemment tournée également contre les chrétiens, qui prétendent posséder la religion véritable : [1] גלינה בספרים אלו הבופרים בתורתך ונראה אם יש בהם טובים מעטו. נשכימה לכרמים אלו מלכי[2] רומי ויון נראה אם פרחה הגפן אם נמצא ביניהם צדיק חסיד וישר... אפילו כקשן שבקטנים שבנו... אם יש ביניהם בעלי מצות ומעשים טובים... שם תראה נה ביני לבין אר"ה. Rome et la Grèce désignent la chrétienté de l'Orient et de l'Occident.

Des autres passages de notre Midrasch relatifs à Israël, j'en relèverai deux, qui sont particulièrement curieux. L'un est ainsi conçu : De tous les peuples parmi lesquels Israël vit en exil, il n'en est aucun qui n'ait point reçu quelque chose du parfum d'Israël ; c'est pourquoi les peuples de la terre s'appellent « jardins » (Cant., VI, 2) : לרעות בגנים אלו אומות העולם שאין לך אומה ולשון שישראל גלו ביניהם שלא נקלט בתוכן ריחן הטוב של ישראל. (42 *a*). L'autre passage (sur VII, 14) est une observation inspirée par la psychologie des peuples et mentionne les qualités qui se sont ajoutées aux qualités héréditaires d'Israël par suite des avanies et des persécutions. Si, de tout temps, les Israélites furent compatissants, pudiques, charitables[3], ils sont encore devenus, par les souffrances, patients, doux, obéissants : ועל פתחינו כל מגדים אלו המדות הטובות שלמדו ישראל על ידי הצרות והשמדות הדשים גם ישנים ישנים שהיו מעולם רחמנים בישנים גומלי חסדים חדשים שנעשו סבלנים מיתונים צייתנים[4] 46 *a*.

Dans de nombreux passages de notre Midrasch, l'auteur se préoccupe de l'étude de la Loi. Nous n'en citerons que quelques-uns : « Sans la Tora, Israël aurait disparu parmi les nations », שאלמלא התורה היו ישראל כלין בין האומות (46 *c*, sur VIII, 3). — *La maison de ma mère* VIII, 2) désigne les écoles établies hors de la Palestine ; le *vin aromatisé* fait allusion aux « nouveautés de la

[1] Voir *Eroubin*, 21 *b*.

[2] Peut-être faut-il lire מלכיות.

[3] Sur ces trois qualités ou ces trois dons qu'Israël a reçus de Dieu, voir j. *Sanh.*, 23 *d* ; b. *Yebamot*, 29 *a*.

[4] צייתן désigne d'ordinaire le défaut des femmes d'être curieuses. Voir *Gen. r.*, 18 et 45.

Tora[1] » découvertes journellement dans ces écoles et qui, comme ce vin, répandent au loin leur parfum (46 *b*). — *Le bon vin* (VII, 10) signifie les paroles de l'Agada ; מישרים (*ib.*) indique les savants qui, au moyen de l'Agada, conduisent le peuple dans le droit chemin (מְיַשְּׁרִים, 45 *b*) ». L'expression suivante, appliquée à l'école de l'ancienne Jérusalem, paraît avoir été un proverbe : « Cette école était pour l'étude ce que le marché est pour les marchandises », על שער בת רבים שהיה בית מדרשם להורה כשוק לכהורה (44 *b*, sur VII, 5).

Enfin, il se rencontre dans notre Midrasch bien d'autres passages encore qui méritent d'être signalés. J'en reléverai seulement un certain nombre, auxquels j'ajouterai à l'occasion mes observations.

Sur I, 1 (1 *b*, et dans le Yalkout, § 980 à la fin) : ולמה כל השירים מרווחים והיא החוקה אלא עכל ידי שרמז בו שעבוד[2] דכתיב מצאוני השומרים. Le mot מרווחים a le même sens qu'ici dans j. *Schebiit*, 34 *b*, et ailleurs (voir Levy, IV, 432 *a*), où on lui oppose le mot רצופים. Ici son opposé est דחוק. Voici donc ce que signifie ce passage : « Dans les autres morceaux poétiques de la Bible (et aussi dans les Psaumes, Proverbes, Job)[3], il y a des blancs, des intervalles ; mais on n'en trouve pas dans le Cantique. C'est que, par le fait que les mots sont ainsi *pressés* les uns contre les autres, on veut symboliser la pression exercée sur Israël par les persécutions. » רֶוַח signifie, en effet, « intervalle, espace » (Genèse, XXXII, 17), et aussi « liberté, délivrance » (Esther, IV, 14).

Sur I, 10 (13 *a*). « חרוזים veut dire poètes » אלו הן הפייטנים. Peut-être חרוז a-t-il déjà ici le sens de « rime ». Pourtant on peut admettre que חרז indique l'action de ranger des lignes par ordre alphabétique, même s'il n'y a pas de rimes. Ainsi, on lit dans *Schir rabba* (introd., 37) : הדין פייטנא כד עביד אלפא ביתא. Notre Midrasch lit donc חרוזים comme s'il y avait חֲרוּזִים.

Sur II, 5 (20 *b*) : בראשונה היו דורשין החכמים לישראל בתוכחות כשהיו הדורות בשלותן. כיון שרבו היסורין אנרו להן ישראל בבקשה מכם אל תדרשו אלא בדברי נחמות. Ce passage a pour source les assertions connues des agadistes Isaac (*Pesikta*, 101 *b*) et Lévi (*Schir. r.*, sur VII, 5), d'après lesquelles la foule, appauvrie et opprimée, montrait

[1] חידושי תורה. C'est probablement le plus ancien exemple de cette expression, qui eut ensuite un sens littéraire. Le singulier, חידוש תורה, dans *Lévit. r.*, ch. XIII, § 3, a une autre signification.

[2] L'éditeur, pour combler la lacune du ms. qui se trouve après שרמז, ajoute : שעתידים לענש ; mais le Yalkout a seul la leçon exacte : שרמז בו שעבוד.

[3] Voir *Masséchet Soferim*, XIII, 1 : וכן התלים כלו ואיוב ומשלי... Les fragments récemment découverts du texte hébreu de Ben Sira sont aussi écrits dans cette manière *stichique*, manifestement d'après les Proverbes.

un goût de plus en plus prononcé pour les homélies appuyées sur l'Agada, et s'intéressait de moins en moins aux conférences halachiques (Voir *Agada der palæstin. Amoräer*, II, 211 et suiv.).

Sur II, 11 (24 *a*). « Les habitants de Jérusalem faisaient usage, dans le courant de l'année, de quatre sortes de maisons [1] (logements) : pendant les mois de Nissan, Iyyar, Siwan, ils habitent des maisons de marbre ; en Tammouz, Ab et Elloul, des maisons de verre ; en Tischri, Marheschwan et Kislév, des maisons en bois de cèdre ; en Tébet, Schebat et Adar, des maisons d'ivoire. » Ce passage, qui est rattaché à Amos, III, 15, répond à l'assertion de Juda ben Simon, lequel affirme que chacun des princes royaux avait à Samarie deux maisons pour l'été et deux pour l'hiver (*Midrasch Sam.*, ch. II ; *Koh. r.* sur VI, 3 ; *Esther r.* sur I, 2).

Sur II, 14 (25 *b*). Notre Midrasch raconte l'histoire d'un homme qui avait une femme vertueuse, mais laide, et portant le nom gracieux de Hanna. En songe [2] il formule le souhait qu'elle soit belle. Son vœu est réalisé. Mais, étant devenue belle, Hanna est devenue en même temps hautaine et orgueilleuse. Le mari, dans un autre songe, désire alors qu'elle redevienne laide.

Sur III, 7 et suiv. (29 *b*). Il y a là une légende relative à Salomon qui contient des traits qu'on ne trouve pas habituellement dans les sources plus anciennes. Cette légende est précédée de l'agada qui, dans j. *Sanhédrin*, 20 *c*, a pour auteur Josué ben Lévi et où la lettre *yod* profère des plaintes contre le roi Salomon. La formule introductive de cette agada est : תני ר' שמעי' ; le nom de שמעי' n'est pas, comme le croit l'éditeur, une altération de יהושע (= Josué ben Lévi), mais de שמעון, c'est-à-dire Simon ben Yohaï, selon lequel le Deutéronome adressa à Dieu des plaintes contre Salomon. Ici, les paroles de Simon ben Yohaï sont rattachées à celles de Josué ben Lévi comme dans *Exode r.*, ch. VI, au commencement (voir *Die Agada der Tannaïten*, II, 123, note 4).

Sur IV, 13 (31 *b*, aussi dans le Yalkout). Autour de Jérusalem étaient 364 champs arrosés artificiellement בתי שלחים pour expliquer le mot du texte (שלחיך), dont chacun produisait toute sorte de plantes aromatiques, où les prêtres s'approvisionnaient pour les besoins du sanctuaire. Ce passage est précédé des mots את

[1] וכן אתה מוצא באנשי ירושלים שהיו עושים להם ד' טכסים של בתים בכל שנה. Au lieu de טכסים, il faut lire טכסיסים (τάξις).

[2] Le songe est personnifié sous le nom de בעל החלום, et est censé posséder le pouvoir de réaliser les vœux du songeur ; voir la même chose dans la baraïta de *Sanhédrin*, 30 *a* (dans la *Tosefta Maaser schéni*, V, 9, il y a איש החלום, et dans j. *Maaser schéni*, 55 *b*, simplement נראה לו בחלום). Dans *Berachot*, 10 *b*, on lit בעל החלומות, sous l'influence de Genèse, XXXVII, 13 ; mais on trouve aussi la leçon בעל החלום. Cf. *Dikduké Soferim*, I, 42.

מרצא, comme celui que nous avons cité plus haut au sujet des maisons des habitants de Jérusalem.

Sur VII, 6 (45*a*). Les mots « ta tête sur toi comme le Carmel » font allusion aux rois hasmonéens, qui étaient remplis de science et de sagesse, comme le Carmel est rempli de bons produits. דלה ראשך désigne Hérode (il traduit peut-être « l'abaissement de ta tête ») ; il est כארגמן, c'est-à-dire rouge (אדום), car il descendait d'Edom « le rouge ». Par les mots « un roi captif », le Cantique prédit que les rois hasmonéens seront prisonniers des rois (empereurs) romains. רהטים désigne les rois de Rome qui ressemblent à « de grands et puissants cours d'eau » (Isaïe, VIII, 4). Notre Midrasch, en interprétant ainsi le mot רהט, pense probablement au sens de la racine araméenne « courir, couler ». — Cette remarquable interprétation, d'après laquelle le Cantique des Cantiques parlerait des Hasmonéens et d'Hérode, semble être de date ancienne.

Sur VIII, 4 (46 *b*). La triple adjuration (II, 7 ; III, 5 ; VIII, 4) fait allusion à la triple construction du temple, du temps de Salomon, du temps d'Ezra et dans les temps futurs. Pour ces trois constructions, Dieu adjure les peuples de prêter leur concours, afin qu'Israël dise : « Du moment que les peuples agissent ainsi par crainte, nous devons agir à plus forte raison par amour ; puisque les peuples travaillent pour les autres à l'édification du temple, à plus forte raison devons-nous y travailler pour notre propre compte. » — Cette Agada, qui se base sur le fait que le roi de Tyr aida à la construction du premier temple et le roi des Perses à celle du second, naquit peut-être à l'époque de l'empereur Julien, quand celui-ci voulut relever le temple de Jérusalem. Voir à ce sujet mon étude dans *J. Q. R.*, X, 168.

Appelons encore l'attention sur la longue interpolation du récit des dix martyrs, à propos de I, 3, qui diffère du récit du Midrasch אזכרה (*Beth Hamidrasch* de Jellinek, 2e vol.).

Les passages que nous venons de citer du *Midrasch Schir Haschirim*, édité par M. Grünhut, prouvent surabondamment qu'il s'agit là d'un produit important de la littérature midraschique. Outre les anciennes traditions agadiques qu'on y rencontre, cet ouvrage contient encore bien des passages intéressants. L'éditeur, en nous le rendant, nous a fait connaître en même temps, pour la première fois, une source fréquemment utilisée par d'anciens ouvrages et surtout le Yalkout ; il s'est donc acquis, par cette publication, la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à cette littérature.

W. Bacher.

JACOB B. SIMSON

Les anciens historiens de la littérature rabbinique ne connaissent pas le nom de Jacob b. Simson. Conforte (*Korè ha-Dorot*, 16*b* et 17*a*) ne sait rien de lui, sinon qu'il est mentionné dans nos Tossafot. Ce ne fut que par la publication du כתב תמים, de Moïse Tachau, que l'attention des savants modernes fut appelée sur ce rabbin. En effet, Tachau écrit (*Ozar Nechmad*, III, 59) : והר' יעקב בר שמשון שפירש מס' אבות והוא היה תלמידו של רבינו שלמה זצ"ל והבו של רבינו יעקב זצ"ל « Et R. Jacob, fils de Simson, qui a commenté le traité *Abot* ; c'était un disciple de Raschi et le maître de R. Jacob (Tam). » D'après cela, Jacob a vécu à la fin du XIe siècle et dans la première moitié du XIIe. Zunz, qui autrefois avait placé J. b. S. vers 1160 (*Zur Geschichte*, 51), abandonna cette opinion lors de la publication du כתב תמים ; mais, quant à l'assertion de Tachau, à savoir que J. b. S. aurait été le maître de Jacob Tam, il ne voulut pas la considérer comme fondée (*Litg.*, p. 459). En effet, J. b. S. n'est mentionné nulle part par Jacob Tam. Toutefois, un pareil argument *a silentio* ne nous autorise pas à douter de l'assertion d'un savant de la première moitié du XIIIe siècle.

M. Berliner (dans ses additions à l'Introduction de M. Hurwitz au *Machsor Vitry*, p. 186) dit, sans en donner toutefois aucune preuve, que J. b. S. était un contemporain de Jacob Tam. M. Berliner s'est laissé guider probablement par la première assertion de Zunz, peut-être aussi par Michael. En effet, Michael, citant ces mots du *Semag*, הלכות המץ, n° 78 : רבינו יעקב ורבינו שמשון בר יונה אסרו מדובין שלנו « R. Jacob et R. Simson fils de Jonas ont interdit nos pilons », remarque à ce sujet : ונראה קצת משם שהיה בימי רבינו תם « Peut-être résulte-t-il de là qu'il vécut du temps de R. Tam » (אור החיים, p. 608). Comme J. b. S. connaissait Simson b. Jonas (voir plus loin, n° 7), il ne peut avoir vécu avant Jacob Tam. Mais la déduction de Michael n'est nullement justifiée, car il arrive sou-

vent qu'on cite côte à côte des personnalités de diverses époques, et parfois même les plus modernes avant les plus anciennes[1]. Au contraire, mainte circonstance indique que Simson appartient à une époque beaucoup plus ancienne (Zunz, *Litg.*, 162, et Gross, *Gallia Judaica*, p. 317). Pour répondre à cette question d'une manière positive, il faut consulter avec soin notre littérature. En effet, on y découvrira assez de preuves du fait que J. b. Simson était un disciple de Raschi et qu'il a vécu dans le premier quart du XIIe siècle. Par contre, il ne se trouve nulle part trace d'un J. b. S. ayant vécu postérieurement.

Je vais citer ci-après tous les passages et faits connus se rapportant à J. b. S. qu'il m'a été donné de recueillir.

1° J. b. S. écrit, dans son Commentaire sur *Abot* VI, חמשה קנינים... לכך היה רבינו כל ימיו אומר ד' מפני שקשה לו « *Cinq* acquisitions... C'est pourquoi notre maître disait *quatre*... »

Par רבינו « notre maître » Jacob veut sûrement désigner Raschi, car Raschi corrige et lit précisément (dans *Pesachim*, 87*a*) ארבעה קנינים (voir החוקר, I, 92, 191). Celui qui appelle Raschi רבינו « notre maître » tout court a dû sans doute être son disciple.

2° Le recueil contenu dans le ms. n° 326 de la Bibliothèque nationale, f° 80, porte[2] :

משמו של רבנא שלמה בר יצחק עכ טהרת כלים : אל משמעתו

[1] Dans le *Semag*, cette circonstance est due sans doute à ce que Isaac b. Samuel dans sa Consultation (*Or Zaroua* sur *Aboda Zara*, n° 298) discute d'abord l'opinion de Jacob Tam et passe ensuite au *Séder* de Simson. Cette « Réponse » était sans doute sous les yeux de l'auteur du *Semag*.

[2] Je me sers de la copie que M. Chwolson a mise obligeamment à ma disposition. Voir sur cet intéressant ms., Neubauer, dans *Monatsschrift*, 1887, p. 502, et Chwolson, dans קובץ על יד, 1896-1897. L'auteur n'est pas Jacob b. Abraham, comme l'acrostiche du poème sur הלכות טרפות dans le ms. de Paris paraît l'indiquer. Le poème en question est défectueux dans ce ms. et ne donne que les treize premières lignes avec les initiales אני יעקב בר אברהם. On a cru que la ligne suivante qui manquait commençait par un מ. Mais il n'en est rien. J'ai trouvé ce poème bien conservé dans un Siddour allemand sur parchemin (écrit vers 1340) que je possède. L'acrostiche y porte : אני יעקב בר אשר הלוי חזק ואמץ אמן סלה. La 11e ligne n'y commence pas par בשולי, comme dans le ms. de Paris, mais par שולי et le ש est la seconde lettre du nom de אשר. L'auteur est probablement Jacob b. Ascher ha-Lévi, qui a été un des signataires des תקנות שו"ם de l'an 1220 (Méïr de Rothenbourg, Consult., éd. Prague, vers la fin). Peut-être est-ce le père d'Ascher b. Jacob ha-Lévi qui a écrit en 1290 le petit *Arouch* et un commentaire sur les prières. Nous connaissons encore deux autres compilateurs dans cette famille : Eléazar b. Ascher ha-Lévi, l'auteur du ס' הזכרונות, et Isaac b. Juda ha-Lévi, l'auteur du פענח רזא (voir *Jubelschrift zu Grätz 70. Geburtstage*, p. 18). Il est digne de remarque que le ms. de Paris contient un סדר עולם de forme spéciale, qui se trouve aussi dans ס' הזכרונות (imprimé dans les *Anecdota Oxoniensia*, de Neubauer, I, 163), sur lequel M. Neubauer appelle l'attention dans *Monatsschr.*, 1887, p. 504.

סרתי בפסקות שלו ?/ בפסוקות שלי[1]) בדקתי ומצאתי כתוב : כשמטהרין את הכלים כגון העורות (הקערות l.) וכפות ושאר כלים אינו צריך שיהא הכלי שעל האור מטוהר קודם לכן. כה דיבר אלי רבינו מ"כ ואני כתבתי על הספר בדיו אני יעקב בר שמשון הנד'[2] ופעמים רבות ראיתי רבינו עושה כן ואני עשיתי כן לפניו פעמים רבות והנני פותח לך טעמו של דבר כמו ששמעתי מפי רבינו. דבר ידוע הוא לנו שכל כלי הרותה והמרותה בו בשעת ריתוחו אינו בולע אלא טרוד לפלוט בו כל שעה והואיל וכן הוא ומה לנו מִשָּׁל קודם. לכן יזהרו שלא ישקטו [המים מרתיחתו ויכולו לטהר בו כל הכלים[3]... סכין פרולא מלבנו באור..... ואף ר' שמואל בר מאיר עומד בשיטתי ומביא ראיה משפוד[4].

« Au nom de R. Salomon b. Isaac sur la purification des vases : Suivant ses ordres, j'ai fait des recherches dans ses *Piskot* (mes Pesoukot ?) et j'ai trouvé ceci : pour la purification des vases comme les écuelles, les cuillers et autres ustensiles, le vase qui est sur le feu[5] n'a pas besoin d'être purifié préalablement. Ainsi me dit notre maître (רבינו), de sainte mémoire et j'ai écrit (ses paroles) sur le papier avec de l'encre, moi Jacob b. Simson. Plusieurs fois j'ai vu notre maître procéder ainsi et moi-même je l'ai souvent fait en sa présence (לפניו). Et je te communique la raison de la chose telle que je l'ai apprise de la bouche de notre maître... ».

On le voit, Jacob b. Simson a composé cette Consultation telle qu'elle lui a été dictée par Raschi[6], et il rapporte ce qu'il a entendu de la bouche de Raschi. En outre, Ahron de Lunel dit clairement que la Consultation était adressée par Raschi à son dis-

[1] Je voudrais lire בפסוקות שלי et je suppose que Raschi a été prié par son correspondant de lui communiquer le passage en question d'après les *Halachot Pesoukot* que Raschi possédait.

[2] Sans doute une corruption de המקום יהיה בעזרו = הי"ב; voir Zunz, *Zur Geschichte*, p. 311.

[3] De même dans איסור והיתר (ms. Merzbacher), f° 41 *a* : המגעיל כלים אין צריך שיגעיל הגדול תחלה ויזהר שלא תגיח הקדרה הגדולה מרתיחתה לפי שהוזרים וגבלעים בתוכה. Pareillement dans *Pardès*, n° 126. L'opinion contraire fut aussi rapportée au nom de Raschi (voir *Mahzor Vitry*, p. 255, et *Pardès*, n° 124 ; cf. *Tour Orah Hayyim*, n° 452). On connaît encore d'autres cas où des opinions contradictoires sont rapportées au nom de Raschi, voir *Monatsschrift*, XLI, 261. Dans le *Pardès*, n° 257, les deux opinions sont juxtaposées, l'une est rapportée au nom de Haï Gaon et l'autre sans nom d'auteur. Cette dernière, qui est mentionnée encore dans le n° 126, est sans doute empruntée à l'écrit de Schemaya ; voir *Monatsschrift*, *l. c.*

[4] Samuel b. Méïr fut un disciple de Raschi, son grand-père, par conséquent, le collègue de J. b. S. Tous deux sont nommés ensemble dans Tossafot, *Menahot*, 64 *c*.

[5] Pour faire bouillir l'eau. C'est dans cette eau bouillante qu'on plonge les petits vases pour les purifier.

[6] Nous connaissons encore deux autres Consultations de Raschi qu'il a dictées et que ses disciples mirent par écrit ; voir mon article intitulé *Schemaya der Schüler und Secretair Raschi's*, *Monatsschrift*, XLI, 259 ; tirage à part, p. 3.

ciple Schemaya [1]. On ne peut donc douter du fait que J. b. S. a été un disciple de Raschi [2].

3° J. b. S. doit avoir vécu avant Jacob Tam, car il est déjà cité par Schemaya, le disciple de Raschi qui vient d'être mentionné [3]. Schemaya, à son tour, est cité plusieurs fois par Jacob Tam [4].

4° J. b. S. commence ses calculs pour le calendrier, dans le ספר האלקושי, par l'année 1123 (ms. d'Oxford, 692) ; il doit donc avoir vécu vers cette époque. Il est donc certain qu'il a fait ses calculs pour les années suivantes et non pour les années écoulées [5].

5° Le lieu qu'habitait J. b. S. ne peut être déterminé avec la même certitude que l'époque où il a vécu. Méïr de Rothenbourg [6] l'appelle רבינו יעקב בר שמשון מפריש « Jacob b. S. de Paris ». A sa suite, Zunz (*Zur Geschichte*, p. 51) et Gross (*Gallia Judaica*, p. 514) le placent à Paris. Mais cela n'est pas sûr, car ce passage est cité dans *Mordechai*, *Bèça*, n° 672, et il y est dit : ר' יעקב בר שמערן (l. שמשון) מפליזא « ... de Falaise ». Nous avons donc le choix entre Paris et Falaise (cf. plus loin, n° 7). Il résulte de cette citation, qui se rapporte à *Bèça*, 16 *a*, que J. b. S. a composé un commentaire sur *Bèça*. Le ms. d'Oxford 1101 a cette suscription : פסקי של ביצים (l. ביצה) מן הרב ר' יעקב בר שמשון « Règles de *Bèça* de R. Jacob b. Simson ». La citation de Méïr de Rothenbourg s'y trouve-t-elle ?

6° Dans le *Mahzor Vitry*, p. 73, on cite un מחזור הרב ר' יעקב בר' שמשון. De là provient aussi ce qui est cité, *ibidem*, p. 152, 153, 278, au nom de notre Jacob. Je ne puis établir si ces citations proviennent de l'auteur du *Mahzor Vitry* ou si ce sont des additions postérieures, lesquelles sont nombreuses dans cet ouvrage.

[1] *Orhot Hayyim*, f° 74 *c* : וכן פסק הר"ש ז"ל בתשובה שהשיב לר' שמעיה ז"ל.

[2] M. Berliner (*Einleitung zu M. V.*, p. 187) a mal compris les paroles de Jacob b. Simson dans le ms. de Paris et dit : « Il est évident que le mot « notre maître » ne se rapporte pas à Raschi, mais à un autre qui était le maître de J. b. S. ». Je ne m'explique pas comment M. Berliner a pu arriver ainsi à méconnaître le sens des paroles si claires du ms. de Paris.

[3] Schemaya sur *Tamid*, 26 *a* : ראיתי בפתרונו של ר' יעקב בר שמערן (l. שמשון) זצ"ל בכל מדות מוכיח שמסרבה הוא עמוד של בנין שעולין ויורדין בו ע"י גלגול « J'ai vu dans le commentaire de R. Jacob, fils de Simon (lire Simson)... ». Il résulte de là que J. b. S. a composé un commentaire sur *Tamid* ou sur Ezéchiel (voir Raschi, sur Ez., XLI, 7).

[4] *Monatsschrift*, XLI, 260.

[5] D'après M. Berliner (*Einleitung*, p. 15), J. b. S. aurait écrit son livre plus tard qu'en 1123 ; voir mon compte rendu sur son introduction dans la présente *Revue*.

[6] Consult., éd. Prague, n° 655.

Les quatre citations suivantes paraissent également provenir du *Mahzor* de J. b. S.

7° Samuel de Falaise écrit [1] :

והר' יעקב בר שמשון הגיה [2] בפכין ונראים דברי המתירים ובפלישא בפני זקני עולם היו נוהגים היתר.

Le fait que Samuel s'en réfère aux זקני עולם בפלישא « anciens de Falaise » semble indiquer que J. b. S. a vécu à Falaise ; voir plus haut, n° 5.

8° *Likkoutè Pardès*, 12 *b* (éd. Amsterdam) :

ומשם הר' יעקב בר שמעון (l. שמשון) נמצא בערב יום הכיפורים באים לבית הכנסת ואו' כל נדרי"""" מיום כפורים זה עד יום הכפורים הבא עלינו לטובה כולהון אוחרת (l. אוחרטנא) בהון""" כן שמעתי פה קדוש אומר בעוברו לפני התיבה ולא היה אומר מיום כיפורים שעבר ועד ולא יהון שרן ולא ככתוב ונסלח.

« Au nom de R. Jacob b. Simon (lire Simson) : ... la veille de Kippour..., on dit *Kol Nidrè* « depuis ce Kippour jusqu'au prochain », ainsi ai-je entendu dire par une sainte bouche, et non « depuis le dernier Kippour... ».

Par פה קדוש on a sans doute voulu désigner Méïr b. Isaac, le célèbre officiant de Worms. Car Ascher b. Jacob ha-Lévi rapporte aussi que Méïr a effacé le mot ככתוב [3], et Raschi s'en référant à Méïr, dit également ושמעתי מפי אותו צדיק « J'ai appris de ce juste » (Zunz, *Litg.*, 610). On pourrait conclure de cette citation que J. b. S. alla à Worms. Toutefois, il est possible que J. b. S. ait écrit ce passage sous la dictée de Raschi (voir plus haut, n° 2) et que la remarque à ce sujet ait été omise dans *Likkoutè Pardès*. Si ma conjecture est exacte, la déplorable correction dans *Kol Nidrè* מיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבא « depuis ce jour de Kippour jusqu'au Kippour prochain », au lieu de la formule usitée précédemment מיום כיפורים שעבר עד יום כיפורים זה « depuis le jour de Kippour dernier jusqu'au Kippour présent », devrait être attribuée à Méïr. Jacob Tam attribue cette correction à son père

[1] *Or Zaroua*, II, 116 *b*. De même Méïr de Rothenbourg, *ibid.*, n° 439 et Tossafot Sens sur *Pesahim* (ms. Oxford, 2358) ; cf. Gross (*Revue*, VII, 52) et Neubauer, sur le ms. mentionné. M. Gross dit que dans ce ms. on cite, entre autres, Jacob b. Simson *de Paris*. Je ne sais si la mention « de Paris » se trouve dans le ms. ou si elle est de M. Gross. M. Neubauer ne l'a pas.

[2] Méïr de Rothenbourg a הגיה בספרו.

[3] Dans son commentaire mentionné (ms. Kaufmann), f° 236 *b* : ושמעתי שרבי מאיר ז"ל לא היה אומר ככתוב בתורת משה אלא היה אומר בפעם שלישית ושבועתא לא שבועות ונסלח וכו'. La même chose chez Zunz, *Litg.*, p. 126.

Méïr. b. Samuel (*Sèfer ha-Yaschar*, nº 144). Comme celui-ci a sûrement vécu à Worms à une certaine époque [1], il peut avoir eu connaissance de l'innovation de Méïr le Chantre. Le père de Jacob Tam rapporta aussi beaucoup de choses de Lorraine en France [2].

9º *Taschbaç*, nº 143 [3] :

רבינו יעקב בר שמשון רצה לומר דוקא בליל ראשון של סוכות אבל אבי העזרי אמר שזה אינו.

Cette citation se trouvait dans le livre d'Eliézer ben Joël ha-Lévi, voir nº 14.

10º Ascher b. Jacob ha-Lévi, Commentaire, fº 3 :

כל הברכות אחר חותמיהן ואין אומר ברכה פסוק כגון ברוך אתה יי למדינו חוקיך וכן הגיה רש"י (*Berakhot*, 11 *b*) והרב ר' יעקב בר שמשון.

11º J. b. S. a écrit des Explications sur les *Pioutim* en langue araméenne, et lui-même a composé un poème dans cette langue (Zunz, *Litg.*, 458). Il est vraisemblable que ces deux travaux étaient contenus dans son Mahzor.

12º Tossafot *Menahot*, 64 *b* :

ארור... ותירץ הר' יעקב בר שמעון (l. שמשון) דמעיקרא גזרו.

13º Tossafot, *Arachin*, 28 *b* :

אומרין... א"צ"פ שאינו רשאי פירוש שאינו חייב... כך פירש"י ולפ"ז אומר הרב ר' יעקב בר שמשון הא דאיתא בפ"ק דקדושין (33 *b*) אין בעלי אומנויות רשאין לעמוד ורשאין ר"ל חייבין; cf. Tossafot, *Houllin*, 54 *b*.

14º Dans זכרון ברית לראשונים, p. 125 [4] :

ושוב מצא ראבי"ה בתשובות וזה לשונם שתיית כוס של מצוה..... אלו דברי ר' יעקב בר שמשון אבל ר' יעקב בר מאיר חולק בדבר.

15º Tossafot de Juda de Paris dans ברכה משולשת, 42 *d* :

ור' יעקב בר שמעון (l. שמשון) פירש בסדר עולם שלו כי ר' ישמעאל שנהרג היה מהולכי אושא.

Ou bien J. b. S. a composé un ouvrage indépendant sous le nom

[1] Il était, en effet, comme Raschi, un disciple d'Isaac ha-Lévi de Worms (*Pardès*, nº 44).

[2] *S. ha-Yaschar*, nº 325 כן הביא ר' מאיר מלותיר (ainsi porte mon ms. de ce livre).

[3] De même dans *Hagahot Maïmoniot*, סוכה, VI, 200 ; *Hagahot Semak*, 28 *b* (éd. Cracovie) ; Abudraham, *Souccot*.

[4] De même dans *Mordechaï Yoma*, nº 727, avec ces mots de préambule : השיב רבינו יעקב בר שמשון.

de סדר עולם, ou on veut parler ici de l'introduction historique à son commentaire sur *Abot*.

16° L'auteur du ms. d'Oxford n° 1104 écrit : מצאתי כתוב בספר הרב ר' יעקב בר' שמעון (l. שמשון) המפרש ספר יצירה ובריתא דשמואל ירחינאה. J. b. S. a donc composé un commentaire sur le *Yeçira* et la Baraïta de Samuel.

17° J. b. S. composa l'ouvrage mentionné sur le calendrier ספר האלקושי qui ne se trouve pas au complet dans le ms. d'Oxford 692. Voir, pour plus de détails à son sujet, Berliner dans Hurwitz, *Einleitung zu M. V.*, p. 15 (nouvelle pagination).

18° Il écrivit un commentaire détaillé sur *Abot*. Voir à ce sujet Schechter, Introd. à son édit. des *Abot* de R. Nathan, ch. II ; החוקר, I, 92, 191, et catalogue Halberstam (קהלת שלמה), n° 69.

Tels sont les textes que j'ai pu recueillir touchant l'activité littéraire de J. b. S. Parmi les autorités que cite J. b. S. (voir Berliner, *l. cit.*), Raschbam (plus haut, n° 2) est la plus récente.

Le résultat de ces recherches permet donc d'affirmer avec certitude ceci : J. b. S. était un disciple de Raschi (n°s 1, 2) ; il a vécu à Paris ou à Falaise (n° 5) ; peut-être a-t-il séjourné à une certaine époque à Worms (n° 8); il a déjà exercé son activité littéraire en 1123 (n° 4) ; il a composé un ouvrage sur le calendrier, ס' האלקושי (n° 17); un Mahzor (n° 6) ; un ouvrage historique appelé סדר עולם (n° 15) ; des commentaires sur Tamid ou Ezéchiel (n° 3), sur *Abot* (n° 18), sur quelques traités du Talmud (n°s 5, 12, 13), sur le *S. Yeçira* (n° 16) et, enfin, sur la Baraïta de Samuel (n° 16).

Comme on le voit, la science de J. b. S. était variée. Il a, sans doute, été le premier écrivain juif du Nord de la France qui se soit occupé de sciences mathématiques. Et pourtant il est tombé pendant les derniers siècles dans un oubli complet. C'est à notre époque que revient le mérite d'avoir fait revivre le souvenir de ce savant et de ses mérites. Puisse ma notice stimuler des recherches approfondies sur ce rabbin français !

A. Epstein.

INNOCENT III ET LES JUIFS

I

OPINIONS D'INNOCENT III SUR LA VIE ET SUR LE JUDAÏSME.

Innocent était issu de la noble famille des Conti. Il monta sur le Saint-Siège dans sa trente-huitième année. Il était très versé dans l'étude des auteurs grecs et latins, et surtout dans la connaissance de l'Ecriture, qu'il interprétait d'une façon aussi large que possible. Dans ses dissertations homilétiques sur l'Écriture, il ne reculait devant aucune extravagance, pourvu qu'elle servît à ses desseins. Il avait apporté cette méthode de Paris, où Pierre de Corbeil la professait. Son maître exerça sur lui une influence durable. Il semble avoir étudié Flavius Josèphe, car il rapporte une fois, dans son *De contemptu mundi*, la fameuse histoire de la mère qui, pour calmer sa faim, tua son enfant, et, à ce propos, il cite « Josephus de judaica obsidione », autrement dire le « De bello judaico [1] ».

Sa conception de la vie nous est révélée par un écrit qu'il composa peu de temps avant son avènement au pontificat et dont le titre suffit à indiquer le contenu. Ce livre est intitulé « Mépris du Monde ». Innocent, qui alors s'appelait encore Lothaire, suit la vie humaine depuis le moment de la conception jusqu'à celui de la mort. La conclusion à laquelle il aboutit, c'est que seuls doivent être proclamés heureux ceux qui meurent avant de naître, car vie est synonyme de douleur. — Où nous conduisent tous nos efforts et tous nos actes? Il y a des pauvres, il y a des riches, mais ni les uns ni les autres ne sont heureux. Le pauvre est soumis à toutes

[1] Migne, *Patrologie*, IV, 716.

sortes de privations, et il lui faut mendier le secours d'autrui. Mais, tandis qu'il est à mendier, la honte le prend ; s'il cesse ses supplications, la misère l'attend. A l'indigent tout fait défaut, même l'ami, car seul l'homme heureux est entouré d'amis. D'ailleurs, c'est sur notre degré de bonheur que les autres mesurent leur estime pour nous, en sorte que la préférence est donnée au riche sur l'homme de bien, au méchant sur le pauvre. Si, d'autre part, nous considérons l'existence du riche, elle est également remplie de peines et de soucis ; s'il est marié, il craint pour sa femme et ses enfants ; est-il célibataire ? Satan ne lui laisse aucun repos, excite ses désirs, allume le feu dans ses veines et le livre au péché.

A la perversité terrestre répond la punition céleste, qui varie avec la qualité de la faute. Sous le n° 6 il nomme ceux qui, marchant dans les ténèbres, ne peuvent arriver à la vraie lumière, jusqu'au Christ. Une épaisse obscurité extérieure et intérieure enveloppera ces hommes, par lesquels Innocent entend les Juifs. Pour preuves de cette affirmation il cite Psaumes, XLVIII ; I Rois, II et Job, X.

Les Juifs pouvaient se tranquilliser jusqu'à un certain point, car, d'après cette échelle, il y avait toute une série de personnes dont le sort devait être beaucoup plus terrible [1].

Toutes les opinions d'Innocent montrent que ses sentiments ressemblaient à ceux qu'à cette époque entretenait tout bon chrétien. Plein de mépris pour ce monde, on voulait par la foi gagner le monde meilleur [2], le connaître exactement par l'Ecriture et contempler Dieu face à face [3]. Dieu est mis dans le plus étroit rapport avec ce monde détesté. L'Eglise et l'évêque romain jouent le rôle d'intermédiaires. Ceux qu'ils unissent sur terre demeurent unis dans le ciel, ceux qu'ils dissolvent demeurent dissous pour l'éternité.

Très haut au-dessus de la terre plane le *summus pontifex*, qui est en relation avec Dieu par l'intangible communauté qui existe entre lui et l'Eglise. Innocent a pu se demander sur quelles raisons se fonde cette idée ; il répond : c'est ma croyance la plus ferme que je crois en catholique [4].

A présent, nous allons donner un ensemble d'assertions de ce pape sur le judaïsme, car il nous faut connaître le point de vue

[1] Migne, I, *De contemptu mundi sive de miseria condicionis humanæ*, p. 702 et suiv. Innocent ne tenait pas l'incrédulité pour le plus grand péché, puisqu'il dit : minus malum existat viam Domini non agnoscere quam post agnitam retroire. Mansi, XXII, 1058.

[2] Migne, 656.

[3] Migne, IV, 1096.

[4] Migne, 656-658, 664.

théorique d'Innocent à l'égard du judaïsme, afin de comprendre son attitude envers les Juifs.

La loi divine, dit-il, fut donnée d'abord aux Juifs; c'est pourquoi ils ont été très puissants. Ils avaient le Temple et les prêtres, la doctrine et la prophétie. C'est de la Synagogue que sont sortis les premiers croyants qui annoncèrent le plein salut dans le Dieu fait homme [1]. Le Christ a renouvelé l'ancienne Loi [2] : celle-ci était gravée sur des tables de pierre, la nouvelle l'est dans le cœur [3]. La loi ancienne enseignait œil pour œil, dent pour dent; la nouvelle veut l'amour même pour celui qui nous a fait du mal. O Juifs, s'écrie Innocent, quittez les ténèbres de votre fausse croyance et de votre ignorance, regardez non pas seulement avec l'œil du corps, mais aussi avec l'œil du cœur [4]. Peu importe la circoncision du corps, c'est celle du cœur qu'il faut, afin d'être Juif en esprit et non par le corps [5]. Qu'attendent donc les Juifs? Il leur faut rougir, s'ils pensent que le Messie ne soit pas venu et qu'il ne puisse être un Dieu, alors que l'Ecriture et de nombreux miracles en portent témoignage, miracles que le Messie accomplit, pour ainsi dire, corporellement et qu'il accomplit encore spirituellement, quand il rend la vue aux aveugles d'esprit, instruit les ignorants et pousse ses détracteurs mêmes aux bonnes actions [6].

Pourquoi la Synagogue ne se fond-elle pas avec l'Eglise? C'est, d'une part, l'erreur où elle est plongée et, d'autre part, l'envie qui l'en empêchent. L'envie vient à la Synagogue de voir l'Eglise détenir la puissance et la prêtrise, le temple et l'autel, la loi et la force, tous biens pris aux Juifs. Quant à l'erreur, elle tient à ce que les Juifs refusent de croire qu'un Dieu se soit laissé martyriser, crucifier et tuer. Ils ne peuvent admettre que Dieu ait supporté des traitements indignes! Eh bien! cela ne doit pas être une pierre de scandale, mais nous inciter à honorer Dieu davantage; cela ne doit pas être une pierre de scandale ni un champ de zizanies, car sur cette pierre repose le bonheur de l'humanité, sur elle est fondé le sanctuaire du Seigneur [7].

Comme les Juifs, les philosophes païens avaient marqué de la répugnance pour notre doctrine; ils soutenaient qu'un même être ne peut pas être en même temps Dieu et homme, mortel et immortel, simple et composé, éternel et temporel. Mais Dieu a changé leur

[1] Migne, IV, 964, 386.
[2] *Ibid.*, 330.
[3] *Ibid.*, 332.
[4] *Ibid.*, 923, 530.
[5] *Ibid.*, 964, 392.
[6] *Ibid.*, 335.
[7] *Ibid.*, 386, 505.

sagesse en folie et réfuté leurs idées, car le Sacrement divin est là qui s'érige en argument contraire [1]. Du reste, le Christ est ressuscité comme Moïse et Elie [2].

Quittez vos erreurs, telle est l'exhortation sans cesse répétée par Innocent, quittez l'incrédulité juive et embrassez la foi chrétienne ! Alors le monde sera racheté, car le Christ n'a abandonné que momentanément la Synagogue et la race juive, dont il est issu ; il rassemblera Israël et le conduira au salut [3]. Par le baptême les Juifs recevront le salut, qu'ils ont perdu en Judée. Les cérémonies juives déplurent à Dieu comme l'idolâtrie [4]. Sion devint l'Église entière, qui pénètre Dieu par la foi jusqu'à ce qu'elle le contemple face à face [5]. L'Eglise a été bâtie par des Juifs et des païens convertis : par la conversion de tous les Juifs le salut sera achevé. Après la conversion d'Israël naîtra la génération des hommes moralement bons, et Jésus apparaîtra pour la seconde fois dans la splendeur de sa majesté [6]. Que doivent faire cependant les croyants pour amener cet âge d'or ? Ils doivent tous réciter cette prière : O Dieu, dégage la Synagogue du voile de l'erreur et que les Juifs atteignent à la vraie connaissance [7] !

Le pontife se prononce avec beaucoup plus de rudesse contre les hérétiques. Les péchés des hérétiques, dit-il, dépassent ceux de tous les hommes. Ils sont plus perfides que les Juifs et plus cruels que les Sarrazins, car les Juifs n'ont crucifié Jésus qu'une seule fois, tandis qu'eux se déchaînent sans cesse contre lui. Et alors que les Juifs, malgré leur aveuglement, pensent que Dieu le père a tout créé, le visible et l'invisible, les hérétiques prétendent que c'est le diable qui est l'auteur du monde visible.

Quand les Sarrazins sont emportés, ils tuent les chrétiens ; mais les hérétiques ruinent le corps et l'âme, arrachent subrepticement l'homme à Dieu et ainsi le mènent à l'anéantissement. En outre, les Juifs et les païens ne reconnaissent pas Jésus ; par là ils ont une certaine excuse, quand ils pèchent.

Cette excuse manque aux hérétiques, car ils ont été chrétiens et ils se sont laissé prendre aux pièges des faux dogmes [8]. Innocent les traite de loups dans la peau de moutons, qui mêlent le vrai au faux. Il voit en eux l'écume de l'humanité, des démons qui se

[1] Migne, IV, 336.
[2] *Ibid.*, 377-378.
[3] *Ibid.*, 935.
[4] *Ibid.*, 509.
[5] *Ibid.*, 1096.
[6] *Ibid.*, 1096-1097.
[7] *Ibid.*, 386.
[8] Bréquigny, *Epistolæ*, lib. VIII, p. 726, année 1205.

présentent comme des anges de lumière, pour corrompre les innocents, en leur offrant dans une coupe d'or un mortel poison [1].

On devine aisément la raison de cette diversité d'attitude d'Innocent à l'égard des Juifs et des hérétiques : les motifs allégués plus haut par lui ne sont que subsidiaires ; le vrai motif, c'est que les hérétiques étaient les ennemis déclarés de la papauté, ce qui n'était pas le cas des Juifs. De plus, Innocent se flattait d'enter le rameau juif sur le tronc chrétien, alors qu'il considérait les hérétiques comme des plantes parasitaires se nourrissant au détriment de l'arbre chrétien.

Tout le développement qui suit corrobore cette manière de voir ; tandis qu'Innocent préparait la croisade contre les hérétiques, il travaillait à la conversion des Juifs. Nous allons étudier les moyens et les efforts qu'il employa pour y atteindre.

II

PROSÉLYTISME DU PAPE INNOCENT III.

Toute la politique du pape à l'égard des Juifs s'inspire du désir de convertir ces derniers. On s'étonne de que ce pape si fier a bien voulu supporter de la part des apostats. Quand l'un d'eux le menace de retomber au judaïsme, sous prétexte de n'être pas suffisamment soutenu par ses nouveaux coreligionnaires, le pape n'a aucun mot de blâme pour le baptisé, il écrit une lettre pressante au directeur de la paroisse et ne laisse pas de suspendre des peines sévères sur ceux qui négligent les apostats [2]. Même la curie condescendit à discuter avec les candidats au baptême [3] et alla jusqu'à excepter les apostats de certaines prescriptions canoniques. Tandis que, en effet, les mariages entre beau-frère et belle-sœur, admis chez les Juifs, étaient défendus chez les chrétiens, Innocent déclara ne pas réclamer le divorce dans des cas de ce genre, « vu que les nouveaux convertis étaient encore chancelants dans leur foi [4]. » Il est encore intéressant de noter que les Mahomé-

[1] Migne, IV, 335, 605.

[2] Baluze, *Epistolæ*, I, p. 469. Le retour au judaïsme par suite de manque de secours arrivait souvent. Cf. Baluze, II, 493.

[3] Baluze, II, 789 : ...ad nostram duxit præsentiam accedendum ; quem post multas collationes super lege ac Prophetis habitis cum eodem venerabilis frater... baptizavit.

[4] Mansi, *Concilia*, XXII, p. 730, LV ; Baluze, I, 604 : Deus qui ecclesiam, etc... Quia vero in matrimoniis contrahendis dispar est ritus eorum a nostro, cum in con-

tans qui s'étaient convertis pouvaient garder plusieurs femmes [1].

On voit combien le changement de croyance était commode et lucratif, et nous devons avouer qu'il se trouva nombre de Juifs pour faire ce « commerce ». Le *Sefer Hasidim* renferme des allusions à cet état de choses. Cependant, nous ne nous en servirons guère, parce qu'on ne sait si ces passages ont appartenu originellement à ce livre et parce que nous disposons de documents dus à la main du pape, qui sont beaucoup plus probants [2]. Je vais traduire ces écrits de la curie, vu que jusqu'ici on n'en a donné que des extraits [3] et qu'on les a négligés le plus souvent.

A l'évêque d'Autun Innocent écrit : « Nous croyons t'avoir exhorté à soutenir le porteur de cette épître, P., qui, autrefois Juif, a adopté la foi chrétienne par l'influence du Christ. Et comme tu as pris connaissance de cela, les plaintes réitérées de P. démontrent que tu n'as pas observé convenablement nos prescriptions. De pareilles gens, afin que la pauvreté qu'ils ne peuvent supporter ne les contraigne pas à coqueter de nouveau avec l'incrédulité juive, doivent être puissamment secourus par tous les fidèles, surtout par les évêques qui doivent avoir pour principe de secourir les indigents. Dans le cas présent, ce devoir t'incombe particulièrement, attendu que c'est toi-même qui nous avais recommandé P. Si nous n'éprouvions pas une sympathie personnelle pour toi, laquelle a tempéré quelque peu notre mécontentement, nous ne

sanguinitate vel affinitate distinctionem canonicam non attendant, et relictas fratrum indistincte sibi consueverint copulare, ne propter hoc a bono proposito sicut hactenus retrahantur, cum nec quidem eorum voluerint credere nisi relictas fratrum eorum pateremur retinere; nec vos eos, nisi tales dimitterent, recipere volueritis ad baptisma, propter novitatem et infirmitatem gentis ejusdem concedimus ut matrimoniis contractis cum relictis fratrum utantur, si tamen fratribus decedentibus sine prole, ne tales sibi de cetero, *postquam ad finem venerint*, copulent prohibentes... C'est là un exemple de l'importance attachée par Innocent à l'opportunité, car nous savons combien le pape se montrait rigoureux sur ces points, même à l'égard des plus puissants rois.

[1] Lettre à l'évêque de Tibériade, Baluze, p. 604. Sur les mariages mixtes, voir plus loin.

[2] On adressa de nombreuses questions au pape sur le baptême. Ainsi, l'évêque de Metz demanda si un Juif qui, se croyant à l'article de la mort, alors qu'il n'y a que des Juifs autour de lui se jette à l'eau en criant : « Je me baptise moi-même au nom du Père, du Fils du Saint-Esprit » doit recevoir encore une fois le baptême en cas de guérison. A cela Innocent répond, le 28 août 1206 (Bréquigny, II, 972) : « Il faut établir une *distinctio personarum* entre le baptisé et celui qui va l'être. Si ce Juif était mort après le baptême qu'il s'était administré lui-même, il serait allé au ciel pour sa foi, non pour son baptême. Pour que le baptême soit vraiment efficace, il faut, à l'instar de la naissance charnelle où il y a un engendreur et un engendré, lors de la naissance spirituelle un engendreur spirituel et un engendré. (Cette lettre se trouve partagée en deux morceaux parmi les Décrétales, lib. III, tit. XLII, *de baptismo*, etc.) Cf. aussi, p. 29, 3, Livoniensi episcopo.

[3] Erler, *Die Juden im M. A.*, dans les Archives du droit canon catholique, t. XLVIII, p. 395.

t'aurions pas envoyé pour ta désobéissance une nouvelle admonestation, mais une punition proportionnelle. S'il est connu qu'à l'ordinaire tu te signales par ta vertu et ta piété, pour laquelle l'apôtre a promis le monde présent et futur, comment peux-tu négliger, voire dédaigner un commandement apostolique ? Donc, afin que ledit P. ne se voie pas trompé dans notre vigilance apostolique et que tu ne demeures pas davantage dans une blâmable somnolence, nous te donnons, à toi notre frère, l'ordre sévère de secourir P., pour que lui et sa fille M., qui a reçu le baptême avec son père, reçoivent sans retard par ta libéralité nourriture et vêtements. Tu auras soin qu'on ne les moleste point à cette occasion, car Dieu aime celui qui donne avec joie. Sinon, tu sauras que nous chargerons notre vénérable frère, bien-aimé fils, l'abbé de Saint-Martin, à Nevers, d'accomplir l'ordre non exécuté par toi, en t'y contraignant par la force de l'Eglise, sans que tu puisses répliquer ni en appeler [1]. »

Une deuxième lettre, du 5 décembre 1198, est adressée à l'abbé et au couvent de Saint-Marie-de-Prato, de Leicester : « Plus le peuple juif attend l'accomplissement superficiel de la Sainte-Ecriture et, dédaignant la vraie sagesse, demeure dans les ténèbres de l'erreur, plus il faut se réjouir de ceux qui reconnaissent la vérité chrétienne et en réclament la propagation, de ceux qui, par la grâce du Saint-Esprit, se détachent de l'aberration juive, pour se tourner vers la lumière du christianisme. Dans de pareils cas, il faut veiller à ce que ces nouveaux fidèles ne manquent de rien parmi les fidèles du Christ; car il arrive fréquemment que les néo-chrétiens, par manque du nécessaire, tombent dans la perplexité et se voient forcés de retourner au judaïsme. La faute en revient à ceux qui, nageant dans l'opulence, ne veulent point par avarice secourir un pauvre chrétien. — Le R. en question s'est soumis au baptême sur les exhortations d'un homme noble et sans se préoccuper de ses biens matériels [2]. Depuis que cet homme noble, qui procurait l'existence à celui qui est redevenu pauvre, s'en est allé le chemin de tout mortel, R. manque des ressources les plus indispensables. C'est pourquoi nous vous prescrivons par cet écrit apostolique, au

[1] Baluze, I, 469 ; date : nonis Novembris = 5 nov. 1198.

[2] Cette assertion visiblement paradoxale du pape, qui précisément comblait les apostats de biens matériels, trouve son explication par le passage suivant des décisions du 3e concile de Latran sous Alexandre : « Si qui præterea Deo inspirante ad fidem se converterunt Christianam, a possessionibus suis nullatenus excludantur, cum melioris conditionis conversus ad fidem esse opporteat, quam antequam fidem acceperunt, habebantur. Si autem secus factum fuerit, principibus vel potestatibus eorundem locorum sub poena excommunicationis injungimus ut portionem hæreditatis et bonorum suorum ex integro eis faciant exhiberi. » Mansi, XXII, 231. C'était l'usage aussi en Aragon de confisquer les biens des apostats jusqu'à Jacques I.

nom du respect de celui par qui le Juif a reçu la lumière de vérité, de lui procurer subsistance et vêtement. Sachez que nous serions mécontent et que nous vous ferions sentir notre mécontentement, au cas où vous ne suivriez point notre pieuse prescription[1]. »

Une troisième lettre est encore plus intéressante. Innocent s'emploie en faveur d'un apostat qui l'avait manifestement trompé auprès de l'archevêque de Sens. Le pape nous fait connaître les rapports mensongers de l'ex-juif dans l'épître en question, « parce qu'il lui plaît d'annoncer les grandes actions de Dieu ».

Voici ce que nous apprenons par cette lettre : dans la maison d'un Juif habitait une femme chrétienne, qui, séduite par les Juifs, avait peu à peu abandonné le catholicisme. Tout imbue du judaïsme, elle avait déclaré que le Christ ne pouvait ni lui profiter, ni lui nuire, et qu'une miche ou un morceau de pain avait la même importance que l'hostie sur l'autel. Comme la femme craignait une punition, au cas où elle se séparerait publiquement du christianisme, elle se rendit lors de la fête de la Résurrection avec les autres chrétiens à l'église et communia. Cependant, elle n'avala pas l'hostie, la garda dans sa bouche et la donna au père de notre apostat, chez qui elle habitait. Elle dit à cette occasion : Voilà le Sauveur, comme le croient les chrétiens ! Le Juif prit l'hostie, et, comme on l'appelait, il la mit dans sa caisse. Quand il revint, il trouva, à la place de son argent, la caisse remplie d'hosties. Saisi de terreur, il convoqua ses amis ; on résolut d'écarter la première hostie et d'annuler ainsi la transformation. Les Juifs croyaient pouvoir la reconnaître, parce qu'elle s'était humectée dans la bouche de la femme. Mais ils n'y réussirent point. Alors ils délibérèrent si, après ce miracle, ils ne devaient point se convertir à l'Eglise ; le fils du Juif prit une rapide résolution, emmena sa femme et ses enfants chez le maréchal du roi, et courut lui-même à Rome.

Il avait conté toute cette histoire merveilleuse au pape ou bien il avait déjà préparé sa duperie et il voulait la mettre en valeur[2].

[1] Baluze, II, 493.

[2] Les apostats eurent souvent recours à ces duperies au moyen âge. Ainsi un Juif de Tolède prétendit avoir trouvé, lors de la culture de sa vigne, un écrit où il y avait en hébreu, grec et latin ces mots : Depuis Adam jusqu'à l'Antéchrist il y a trois mondes ; dans le troisième est né de la vierge Marie le fils de Dieu, qui souffre la mort pour le salut de l'humanité. Henr. de Knyghton, *Canon. Lycestr.*, chez Twysden, I, 2433.

Le même auteur raconte l'histoire d'un Juif qui, le sabbat, était tombé dans un cloaque. Il n'avait pas permis que ses coreligionnaires vinssent à son aide le jour du repos ; là-dessus le comte de Richmond de Sainte-Claire avait défendu aux chrétiens de lui porter secours le dimanche, et ainsi ce Juif était mort. Ce récit qu'il rapporte à la page 2437 paraît déjà invraisemblable, en ce que les Juifs n'avaient pas besoin

Que les autres Juifs n'avaient pas été bouleversés par le soi-disant miracle, c'est ce qui ressort déjà du récit, car, selon ce récit, ils n'avaient rien vu qu'une caisse pleine d'hosties. Le pape, quel que fût son penchant pour les miracles, aurait dû s'arrêter devant cette contradiction interne, n'était qu'au moyen âge on tenait pour vrai tout ce qu'il était commode de tenir pour tel. Y avait-il des contradictions, on les conciliait tant bien que mal. Bref, Innocent crut à tout ce récit. Il s'entretint beaucoup avec l'apostat sur le Pentateuque et les Prophètes; puis l'apostat fut initié au culte catholique et, enfin, baptisé par l'évêque de Tusculum. Avec le baptême, la chose était terminée pour le pape, mais aucunement pour l'apostat. Chaque fois qu'il lui manquait de l'argent, il s'adressait directement au pape, jusqu'à ce qu'enfin celui-ci écrivit à l'archevêque de Sens, lui raconta toute l'histoire et lui déclara qu'« à la jeune plante la rosée de la sagesse ne suffisait pas pour être féconde, mais qu'il lui fallait encore des bienfaits temporels. » Innocent ordonne donc qu'on soutienne l'apostat de telle sorte qu'il ne se voie plus forcé de s'adresser au siège apostolique. Chose curieuse, le pape engage l'archevêque à éprouver encore une fois la vérité de cette histoire miraculeuse et à adresser son rapport à ce sujet au siège de Saint-Pierre. Innocent ne demandait probablement qu'une simple confirmation, car il ne doutait pas du miracle, vu qu'il en parle comme d'« une grande action de Dieu [1] ».

Connaissant les moyens du pape pour convertir les Juifs, nous ne nous étonnerons plus outre mesure si beaucoup de Juifs se convertissaient officiellement au christianisme, pour recevoir les secours réservés aux apostats, mais pratiquaient en secret les rites juifs. De ce point de vue nous comprendrons ces mots du pape : « C'est un moindre mal de méconnaître Dieu, qu'après l'avoir connu, de retomber dans l'incrédulité. »

LÉOPOLD LUCAS.

(*A suivre.*)

du secours des chrétiens le dimanche ; mais elle le devient encore plus, quand on y compare une histoire semblable du *Emeq habacha*, p. 44, pour l'année 1272, laquelle histoire est tirée « d'un livre latin composé par un Allemand ». Là on raconte que les Juifs n'avaient pas voulu secourir leur coreligionnaire le samedi, malgré ses plus poignantes supplications. Le pape avait alors ordonné que quiconque observerait le samedi devrait observer également le dimanche sous peine de mort. — Tout cela a le caractère d'une invention tendancieuse des chrétiens, parce que ce récit se trouve rapporté à différentes époques et à des lieux différents.

[1] Baluze, II, 789 : quia delectat Dei magnalia enarrare ; voir aussi Raynaldus, XIII, n° 68 et 69, ad an. 1213. Spondanus, 1213 num. marg. 25.

QUATRE ÉLÉGIES

SUR

LA MORT DE R. NATHANAEL TRABOTTO DE MODÈNE

Ce fut un triste Rosch Haschana que celui qui ouvrit l'an 5414 dans le ghetto de Modène. Le deuxième jour de cette fête, le mardi 23 septembre 1653, le pasteur âgé et universellement estimé de cette communauté, R. Nathanaël b. Benjamin Trabotto, quitta ce monde. Par sa pieuse activité et sa grande science, il avait jeté un nouvel éclat sur le nom de sa famille, l'une des plus distinguées du judaïsme italien. Telle était son autorité, qu'il ne s'agitait point de question tant soit peu importante parmi les Juifs d'Italie, sans qu'on eût recours à ses lumières. Une foule d'élèves s'était rangée autour de sa chaire, et tous conservèrent l'habitude de demander conseil à leur maître vénéré sur les difficultés qu'ils rencontraient dans l'exercice de leurs fonctions.

Bien que, sur le déclin de sa vie, son foyer fût devenu désert et malgré la perte de sa vue, il continua ses travaux. Lorsqu'il lui fut impossible de faire ses cours à la synagogue, ses disciples se réunirent chez lui [1]. Il ne voulait point que ses souffrances fissent tort à l'étude de la Tora pour laquelle il avait fondé, le 23 novembre 1638, une association qui porte encore aujourd'hui son nom à Modène [2].

Il avait perdu de bonne heure sa femme, Judith, qui possédait un grand talent musical et qui faisait passer un souffle d'art dans la maison du pieux rabbin, quand elle rendait les chants de la synagogue sur les cordes de sa cithare [3]. Il n'avait pas eu de fils [4].

[1] *Magazin* de Berliner, XIV (1887), אוצר טוב, p. 14, l. 13-14.

[2] Mortara, מזכרת, 16, note 1.

[3] *Monatsschrift*, XXXIX, 356 : וגם הכבודה אשתי תנצב"ה מרת יודיטה שהיתה חכמה גדולה ומשכלת בכינור ונגוב ומזמרת במוסיקה קדושת כתר.

[4] *Ib.*, 17 : ויען שבעוה לא זכיתי להניח אחרי ברכה למען קדוש ישראל הנאדרי בכח אל דמי לכם להתפלל בעד נשמתי.

Quant à sa fille, qui avait épousé Joseph Baruch d'Urbin, fils de Yedidia Zacharie de Cento [1], d'après Graziano, excellent philosophe, poète et astronome, elle avait quitté Modène depuis longtemps. Dans la décrépitude de la vieillesse il se traînait sur un bâton, il eut parfois besoin du secours d'autrui et il finit par être privé de la vue [2]. Dès lors, il dut renoncer à paraître à la grande synagogue ; il choisit la petite maison de prières de Gerson Sanguini pour ses dévotions, et là on continua à le considérer comme rabbin de la communauté et à l'appeler le troisième à la lecture de la Tora [3]. Il avait presque quatre-vingt-six ans quand, dans l'été de 1653, une grave maladie lui fit comprendre qu'il touchait à sa dernière heure. Pendant dix jours il resta sans connaissance ; mais, avant de mourir, il devait encore prononcer des paroles d'élévation et d'adieu, exprimer ses suprêmes volontés devant la communauté réunie. Le matin du sabbat *Ekèb* il s'était comme ressaisi par miracle ; aussi fit-il assembler autour de son lit la communauté, ses collègues et les administrateurs. Cette scène fut si impressionnante, que Samuel-Isaac Belgrado consigna de mémoire chaque parole de cet émouvant adieu [4].

Comme s'il avait voulu bénir jusque dans la mort l'homme qui avait été la joie de ses dernières années, il recommanda pour son successeur Abraham-Joseph-Salomon Graziano, fils de son cousin Mardochaï [5]. Selon le mot de l'Écriture, il posa son esprit sur lui et lui jeta son manteau de prophète. Jamais élève ne se montra plus reconnaissant que Graziano envers son maître. Il ne continua pas seulement son activité, mais il recueillit et conserva ses traditions et son héritage spirituel. Il sauva de l'oubli tout fragment du maître qu'il découvrait, tout usage, toute décision que celui-ci avait établi. Tous les manuscrits et toutes les gloses de Graziano sont pleins de communications destinées à perpétuer le souvenir de R. Nathanaël Trabotto.

[1] Dans ses gloses manuscrites sur le *Schoulhan-Arouch* (cf *Jewish Quarterly Review*, IX, 235), Graziano, II, 20 *b*, l'appelle : וכמוהר"ר יוסף פילוסוף ומשורר ובעל תכונה מאורבינו החן הגאון מו"ו הנ"ל שהיה בנו של הה"ר זכריה ז"ל מציטנו. Cf. Mortara, מזכרת הבמי ארטאלא, p. 67, note 1. De même, Sabbataï Beer dans ses Consultations appelees באר עשק, n° 67, dit : קרובי הנעלה כמוהר"ר יוסף ברוך אורבינו זצ"ל בשם הגאון מהר"רן טרבוטו חמיו.

[2] *Magazin*, *l. c.*, 14 : ואתם ידעתם כי זה כמה שנים שהייתי הולך בחוץ על משענתי ואור עיני גם אין אתי ולא יכולתי להרביץ תורה כרצוני.

[3] Sur la foi de Graziano dans ses gloses sur le *Schoulhan-Arouch*, I, 7 *b* : ואמנם עפר ואפר הבותב מחורנא שכשהיה בסוף ימיו הגאון כמוהר"רן טרבוט מו"ר זצוק"ל בכמ"ר בנימין ז"ל סגו מהור הוה ומ"מ היה הולך לסת והיה נק' שלישי בבה של כנ"הר גרשון סנגוריני ז"ל מידי שבת בשבתו.

[4] Publié par Mortara, d'après le ms., *Magazin*, *l. c.*, 11-20.

[5] Kaufmann, *Monatss.*, XXXIX, 351, note 1.

Mais Graziano ne fut pas le seul à traduire la douleur que causa la mort du rabbin de Modène. A côté de l'élégie de Samuel-Isaac Belgrado, qui rédigea les suprêmes volontés de Trabotto [1], nous possédons quatre autres élégies que nous a conservées Isaïe-Sabbataï Rafaël b. Mardochaï della Rocca [2]. Lui-même en a composé une; deux autres sont d'Abraham Lévi, dont le recueil de Rocca nous donne encore d'autres poésies; la quatrième vient d'un membre de sa famille même, car Samuel Mondolfo était neveu de Trabotto.

Peu de temps auparavant, une autre illustration du judaïsme italien, oncle également de Samuel, à savoir Sabbataï Rafaël Joseph Haï Mondolfo, était mort le jeudi (?) 29 elloul 1653 à Pesaro [3]. Son père, comme lui une autorité en la science rabbinique, l'avait précédé dans la tombe, le jeudi 26 janvier 1634. Graziano célèbre également ses oncles dans les deux grands maîtres de Pesaro, frères de sa mère Patience, et il les cite fréquemment à côté de Trabotto comme des sources de la tradition rabbinique [4]. Tous deux étaient les fils de Samuel et Mazaltob Mondolfo de Pesaro; dans cette maison il y avait à côté de ces deux fils devenus illustres deux autres fils, Elischa et Abraham, ainsi que cinq filles, Sulamith, Eve, Fiora, Hanna et Iochebed [5]. Quand Mazaltob Mondolfo mourut en mars 1639, Yehiel, Abraham, Hanna et Iochebed avaient déjà quitté ce monde. L'auteur de notre élégie sur Trabotto était le fils d'Abraham Mondolfo [6].

DAVID KAUFMANN.

I [7]

קינה ויגון עם תמרורים, שחברתי על איש הנפטר צדיק תמים,
זקן ונשוא פני׳ מושל יראת אלקי׳, רבא דענוה מדברנא דאומתיה,

[1] *Magazin*, *l. c.*, 20-22.

[2] Kaufmann, dans *Hebr. Bibl.*, de Brody, II, 97 et suiv.

[3] J'empruote ces données aux élégies et poésies du לקרטת יצחק, I (ms. Zimmels), où dix élégies sont consacrées au seul Yehiel Mondolfo.

[4] Kaufmann, *Jewish Quarterly Review*, IX, 257, note 4. Dans ses gloses sur le *Schoulhan-Arouch*, Graziano nomme les deux Mondolfo, par exemple, I, 21 *a*, 44 ; II, 39 *a*.

[5] D'après l'élégie sur la mort de Mazaltob, לקרטת יצחק, I, qui a pour auteur son fils Sabbataï.

[6] A l'occasion du mariage de Samuel avec Belladonna, fille d'Abraham de Porto, Sabbataï Beer composa un poème, *ib.* Ces données complètent celles de Zunz sur les Mondolfo dans *Literaturgesch.*, 440.

[7] לקרטת יצחק, I (ms. Zimmels).

איש בנאי קנאי בן קנאי, ה"ה הגאון המופלא, בכתם אופיר לא יסולה, החכם השלם כמוהר"ר נתנאל טרבוטטו זצוק"ל ריש מתיבתא של מודינה, כי לקח אלקי' אותו, לפרוס עליו כנפי חמלתו, ביום ב' של ר"ה התיל שבת רוחו ויסגור ה' בעדו, ה' ימלא את חסרונינו דחסורי מחסרא לן דיין המצויין כזה, וחיים טובי' שבק לנו ולכל ישראל אכ"ר ..

איכה ישבה בדד קהל מודינא אחינו
על הגאון כי שודד נ[ו]על פני אדמתינו
צדיק אבד לדורו אבד ולנו ארן משיב נפשנו
נפטר זקן מישראל עלה עם אֵל רב נתנאל

איכה ייעב באפו לקחת את גאון דורנו
אסף חסיד מן הארץ ושבת משוש לבנו
דיין פסקן דרשן היה ומשפיע לכל תורתנו
נפטר חכם מישראל עלה אל אל רב נתנאל

אני הגבר הודיע לשואל כי נפלה עטרת ראשנו
זקן צדיק ושמו נתנאל פנה זיוה פנה הדרנו
איה חסיד איה עניו עלה לשמים עם אלקינו
נפטר עניו מישראל עלה אל אל וכו'

איכה יועם זהב וחשך מאור שמשנו
לכן תבכו בלילה הזה ודמעתנו על לחיינו
ובקול גדול תשאו בכיה כי נאסף הצדיק בעונותיני
נפטר צדיק מישראל וכו'

זכור ה' מה היה לנו הביטה וראה את מכאובנו
בלע המות לנצחים ומחה את דמעה מעל פניו
יחיו מתים מישראל בבא אליה עם משיחנו
נפטר חסיד מישראל וכו'

תם

II

קינה להספד הגאון כמהר"ר נתנאל טרבוטו
זצ"ל תושב מודינא חברה הנעלה
כמה"ר שמואל מונחולפו נר"ו, התי"ה.

על ההרים הגבוהים לבי כחלילים יהים, כי לקח אותם אלקים, דודי נסע נגלה מני[1] לבי כחרחר כחי עזבני, אני הגבר ראה עני, איש ימיני, אשר על ירו השני[2] ויהי היום נורא[3] מכל ימים, קויתי לשלום ולרחמים,

[1] Is., xxxviii, 12.
[2] Gen., xxxviii, 30.
[3] Allusion à la dénomination : ימים נוראים.

למצוא לי מנחמים, ואין טוב, רק לקטו(ב)[ף] גן רטוב, ורוח נסע מאת ה' בשמעי נבהלו רעיוני, ותהד שנתי מעיני כי נלקח ארון האלקי' צדיק מושל יראת אלקי' איש בנאי קנאי בן קנאי[1], הה הגאון המופלא, בכתם אופיר לא יסולה, מגן הדור לפי כבודו מדור, רבא דעמי' מדברנא דאומתיה, כוין פתיחן ליה בעלותיה[2], פרע קיניה חריב ביתיה כמהרר נתנאל טרבוט זצוקל דעת לנבון נקל, והוא לא פנים קלקל, סופר ושוקל במדה ומשקל, רכב על עב קל, לשים בשמים הודו מלא כל הארץ כבודו, תלמודו עלה בידו ויסגור ה' בעדו ואת ישרים סודו לתת לו כמתנת ידו, ולנו מיחלים לחסדו, לא טוב היות האדם לבדו, ועתה ישלח ידו, ויביא לנו הגואל אליצפן ומישאל, קל ברגליו כעשהאל מתושאל מהללאל יבא לישראל:

כל יודעי דת שדי המאורת שמעו אמרי דברי נבואות
הן ממרומים לנו מובאות טובה וברכה אלו מציאות
אצעק אהה על אבני זכרון הרב נתנאל לוהות וארון

אם האמת הוא משקל לאשקלו מה תאמדו נא הטו לקולו
חכם ונביא יושב ממולו היה לחלקו מכל עמלו
אצעק אהה וכו'

הלך לעדנו יושב אהלים דורש לעמו גם רב פעלים
תקן מקומו לפני אל אלים עומד ומדד כל הנחלים
אצעק אהה וכו'

עלה כבודו אורח משרים מגיד דבריו קושר כתרים
סביב מדורו מלא ספירים מהור אסורים מפי ספרים
אצעק אהה

אשיב אליכם פחות וסגנים עושר וכבוד שומר אמונים
חונן ונותן על אב ובנים לעד לעולם ימים ושנים
אצעק אהה

אמנם נשמה מקל תפארה עד בא דברו בלב שמורה
גוזר ואומר אל עליון נורא תבא בשלום נפש יקרה
אצעק אהה

צדיק ונושע שומר העדות הלך לזמר שירות ידודות
נפש נשמה רוח נבבדות עונים בשמחה אל טוב להודות
עלה להראל איש טוב נתן אל יביא לגואל יבנה אריאל

תם

[1] *Lév. r.*, c. 33.
[2] Dan., VI, 11.

III

קונה להספד הגאון כמהר"ר נתנאל הנז' חבר'
המפואר כמה"ר אברה' לוי יצ"ו
בחדש חשון התל"ד

אש תוקד בקרבי, בהעלותי על לבבי, מקיימי דת יומיים[1]
יען כי אזכירה, וקינים אערה, לא אחת ולא שתים
בא יגון ואנחה, ונס ששון ושמחה, ושיר ומצלתים[2]
בזמן נתנאל חי, רואהו אדם וחי, כי תאוה הוא לעינים
פניו מאורות, ידיו לא אסורות, ורגליו לא לנחושתים[3]
לתעורה ולתעודה, ולש(כ)כיות החמדה, חלחלה בכל מתנים
אקונן בירמיה, נהה נהי ונהיה[4], וגם אספוק כפים
חש(י)כה אור ההלכה, אין מרפא וארוכה, לבני יאודה ואפרים
איש צדיק יסוד עולם, לבו בריא כאולם, לשוכן בשמים
איה מרבה ישיבה, דורש במרכבה[5], כשמש בצהרים
וחמת אל שכנה, עלינו בלענה, בצאתינו מירושל[ו]ם
סגולת אל לקוחה, נהפך ששוני לאנחה, אשפוך נפשי כמים
אוי כי לא נרפאינו, וכוס הרעלה שנית שתינו, לא הבדיל בין מים למים[6]
נתנאל ידענו, ורפאל חי[7] ונחנו, היו לנו לעינים
נהפך שירי לאבל, נשבר כל כינור ונבל, ולא היה לי ידים[8]
קול ילולה אשמיעה, וכל עין אדמיעה, מי יתן ראשי מים
אוי כי צרה קרובה, וכל נפש דאבה, וגם תצלנה אזנים
אויה כי רחקו ממנו, הלכו וארינו, עתיקי משדים[9]
מתניהם הגורים, אבר כנשרים, למקום רחבת ידים
הלכו הנו למנוחות, בשובע שמחות, במחולת מתנים
אלה אזכרה, שומרי משמרת הטהרה, ועיני יורדה מים
הקבצו ושמעו, השבילו ודעו, כי אין לחם ואין מים
פארי המגבעות[10], לכבוד' נקבעות, זורעי על כל מים
אהה כי גדול כאבי, אש בוערת בלבי, ושברון מתנים
הנם בארץ טמונים, אבדה עצה מבנים[11], ומשען לחם ומים

[1] D'après Hosée, VI, 2.
[2] Chr. V, 13.
[3] II Sam., III, 34.
[4] Michée, II, 4.
[5] *Haguiga*, II.
[6] Gen., I, 7.
[7] Mondolfo.
[8] Jos., VIII, 20.
[9] Is., XXVIII, 9.
[10] Ex., XXXIX, 28.
[11] Jér., XLIX, 7.

לכן אשא קינה, ואבל כבנות יענה[1], וכשלו כל ברכים
ושם לי לחרדה, אבן מוסדה[2], ורדים על הלצים
אחלה לאלקינו, ונחם על לבנו, בתוך חומות ירושל(ו)ם
ושם רינה וישועה, ויורנו דעה, ונשתחוה על אפים
הָיה לנו לחומה, והאר אור החמה, להיות שבעתים[3].

תם

IV

קינה להספד הגאון כמהר"ר נתנאל הנז
הבר' כמה"ר אברה' הנז'

מקור עינו, על עונו, כאש בוער בעצמותי
ידידות נפשו, ראשו ראשי, וְנֵקֶד בין צלעותי
צדיק אבד (ומדובב)[ומדו בד][4], וקדוש גם מכובד[5], בהזכירי בהכירי פשעו וזדונותי
נשבר לבי בקרבי הה(מ)(פ)ו כל עצמותי[6]

מתמד עֵרינו, לחם חוקנו, אשא שמו על שפתי
נתנאל נקרא, עליון נורא, וכמים שאגותי
חשך משחור, לבי לאחור, ואת אופן מרכבותי[7]
אוי כי יום עברה, ואש בוערה, אצוה דמעותי
נשבר לבי וכו'

ועד פה חי, הבשר החי, ואיה עוד מליצותי
צדיק בתומו, ניתק ממקומו, השומר כל ארחותי
ועלי הגיון, ואין מגיון, וקציעות כל בגדותי[8]
קדושה טהרה, ומלא אורה, ויתמהו לקודותי[9]
נשבר לבי וכו'

כתר[10] תורה חכמה ברה, ואמר אלה שבתותי
ובינה קנה, גדולה עדנה, ועיניו על נתיבותי

[1] Michée, I, 8.
[2] Is., XXX, 32.
[3] Is., XXX, 26.
[4] Lév., VI, 3.
[5] Is., LVIII, 13.
[6] Jér., XXIII, 9.
[7] Exode, XIV, 25.
[8] Ps., XLV, 9.
[9] Comp. Job, XXVI, 11.
[10] Les mots soulignés sont les dix sphères de la Cabale.

גבורה גבר, תפארת צבר, אפיריוני ורפידותי [1]
לנצח נצח, והוד מצוחצח, הוורד עלי פי מדותי [2]
נשבר לבי וכו׳

יסוד עולם, מלכות אולם, ולו היה כל חמדותי
וחיש נא האל, לגאול ישראל, והעיר קברות אבותי
שמע נא קולי, נועם משלי, אחריו כל אוצרותי
שארית יוסף [3], היה מאסף, וגם תקים כל ירישותי
שארית יוסף וכו׳

תם

[1] Cant., VIII, 9, 10.
[2] Ps., XXXIII, 2.
[3] Amos, V, 15.

UNE SECTE JUDÉO-MUSULMANE

EN TURQUIE

L'une des plus étonnantes figures de l'histoire juive des temps modernes est incontestablement le faux Messie de Smyrne, Sabbataï Cevi (1626-1676). Cependant, bien que cet imposteur ait paru en pleine lumière sur la scène de l'histoire et que les sources authentiques abondent à son sujet, plusieurs points sont encore dans l'obscurité. On manque surtout de renseignements précis sur les sectes qui sont nées du mouvement provoqué par Sabbataï. Aussi m'a-t-il semblé intéressant de réunir ici les informations verbales et écrites que j'ai pu recueillir et qui, peut-être, contribueront à jeter une nouvelle lumière sur cette agitation messianique.

Nous allons d'abord nous occuper de la secte des *Deunméh*. On sait que cette secte se composa, à l'origine, de partisans de Sabbataï qui s'étaient convertis à l'islamisme et auxquels les Turcs donnèrent le nom de *Deunméh*. Nous ne connaissions jusqu'à présent cette secte que par les rares informations de Niebuhr et de Graetz. Moi-même j'ai publié autrefois sur eux quelques renseignements, dont la source m'est pourtant suspecte [1]. Cette pénurie d'informations provient de la rareté des documents relatifs aux Deunméh et du soin jaloux avec lequel cette secte cache ses faits et gestes. Le hasard a mis, il y a quelques années, un de mes amis, M. Samuel Lévy, en possession d'un document concernant ces sectaires. Ce document est très important parce que, non seulement il corrobore quelques-unes des informations déjà connues, mais qu'il élucide un certain nombre de points encore obscurs; nous allons donc le publier ici. Mais, auparavant, il nous paraît utile de donner quelques détails sur les Deunméh.

Ces crypto-sabbatiens, appelés par les Turcs Deunméh ou « convertis », se désignaient entre eux sous le nom de מאמינים,

[1] *Toldot Abraham*, p. 119-120.

« vrais croyants[1] », ou חברים, « compagnons », ou encore, par métaphore, « les maitres du combat ». A Andrinople, on leur donnait le sobriquet de *Sazanicos*, « carpillons », dont il est difficile d'expliquer l'origine. Peut-être les appelait-on ainsi, dans cette ville, parce que leur première mosquée était située près du Marché aux poissons, ou en souvenir de ce fait singulier que Sabbataï avait placé un poisson dans un berceau en déclarant que les Juifs seront délivrés sous le signe zodiacal des Poissons. Aujourd'hui, les Deunméh ne forment plus un parti compact; ils se subdivisent en trois groupes, qui se haïssent mutuellement. Ce sont : les *Tarpouchlis*, qui se reconnaissent à leur turban, d'une forme spéciale ; les *Cavalieros*, qui portent une chaussure pointue, et les *Honiosos* ou « Camus », qu'on distingue à leur nez court et plat. Il existe une étroite solidarité entre les divers membres de chaque groupe, qui s'entr'aident avec le plus grand dévouement. Vivant parmi les Musulmans, auxquels ils sont obligés de faire croire qu'ils pratiquent l'islamisme avec une scrupuleuse conscience, ils ont pris peu à peu l'habitude de la dissimulation. Pourtant les Turcs ne se laissent pas prendre tout à fait à leurs artifices, ils sont loin d'être convaincus de leur orthodoxie et éprouvent pour eux une certaine répulsion. Mais, en apparence, leurs rapports sont amicaux. Par contre, il existe une grande tension dans les relations entre Israélites et Deunméh, les premiers qualifiant les seconds d'apostats, et les Sabbatiens reprochant aux Israélites, qu'ils nomment כופרים ou « mécréants », de se moquer de leurs croyances.

Les Deunméh parlèrent sans doute pendant longtemps le judéo-espagnol. Ce qui nous le fait supposer, c'est d'abord leur origine *sephardi*; ensuite, le document dont nous nous occupons ici contient bien des passages écrits en ce langage. Les premiers Sabbatiens paraissent même avoir considéré le judéo-espagnol comme un idiome sacré, car ils rédigeaient des *pioutim* en ce langage. Une partie des Deunméh connaissaient aussi l'hébreu, ils savaient du moins lire cette langue, car il leur était prescrit de réciter tous les jours les Psaumes. Les comprenaient-ils ? C'est une autre question. En tout cas, l'auteur de notre document, où pullullent les fautes d'orthographe, n'était pas fort en hébreu. Leur idiome usuel est maintenant le turc, et vraisemblablement, leurs prières sont traduites aujourd'hui dans cette langue.

Les Deunméh ne comptent plus aujourd'hui qu'un millier de familles. Les divisions qui règnent entre eux et l'usage suivi par

[1] Cf. מאמיני כתר אדונכו, E. 213.

eux de ne se marier qu'entre membres de la secte font prévoir que leur nombre diminuera de plus en plus. Il est probable que, quand leur effectif sera plus réduit, ils se convertiront purement et simplement à l'islamisme.

Après ces quelques préliminaires, nous allons examiner le document en question. Il comprend : 1° Les prières que l'on doit réciter en commençant le jeûne et en le terminant ; 2° les dix-huit ordonnances ou articles de foi (סדרים, אינקומינדאנסאס) ; 3° la liste de leurs fêtes.

I. Prières.

ריסיבּיר תענית :

בשם ה׳ אלוקי ישראל בתפארת ישראל תלת קשרי די מהימנותא דאינון חד אילאה[1] דאדוננו המלך ש״צ מלכנו משיחנו גואלנו משיח אמיתי ירום הודו ותנשא מלכותו למעלה למעלה כאין סוף שתקבל ברחמים וברצון זה התענית של אדוננו ש״צ שיהיה תעניתו למעלה כמו ריח קטורת ובזכות שיקבלו כל המאמינים בתלת קשרי די מאימנותא[2] דאינון חד אלואים[3] לאדנות[4] היום הזה בכל שנה ושנה מ״ח[5] ברזילי תלמיד של אדוננו המלך ש״צ ירום הודו ותנשא מלכותו למעלה למעלה כאין סוף בשביל כבוד אדוננו שתעור[6] רחמים בחסדיך הגדולים בזה מיעוט חלבי ודמי שנתמעת[7] היום בזה התענית שתפתח לנו שערי בינה ותשלח לנו משיח צדקנו גואלנו לאוציא[8] אותנו מאפילה לאורה יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה׳ צורי וגואלי.

דיספאדיר תענית :

בשם השם אלקי אמתי אלוקי ישראל השוכן בתפארת ישראל תלת קשרי די מאימנותא[2] דאינון חד שתקבל ברחמים וברצון זה התענית שלו כמו שתקבל התענית של ה״[9] ברזילי תלמיד של אדוננו המלך ש״צ ירום הודו ומיעוט[10] חלבי ודמי שנתמעת[7] היום הזה בזה התענית ויהיה בו בריח[11] קטורת לפני ולפני וכמו שעשית נס גדול בזה היום עם אדוננו המלך ש״צ מלכנו משיחנו גואלנו משיח אמיתי ירום הודו כשיורד

[1] עילאה.
[2] מהימנותא.
[3] אלוקים.
[4] להתענות.
[5] מחכם.
[6] שתעורר.
[7] שנתמעט.
[8] להוציא.
[9] חכם.
[10] ומיעוט.
[11] כריח.

בתהומא רבה כך תעשה עמנו ועם כל אחינו בני מאמינים בתלת קשר דמהימנותא דאינון חד ובאדוננו נסים ונפלאות שתשלח לנו במהרה בימינו אמן וכן יהי רצון ונאמר אמן. אי דיראן סאלמו די קיארינטה.

תפילה די מיזה די סעודה :

איסטה לה סעודה די אדוננו המלך ש"צ מלכנו משיחנו גואלנו משיח אמיתי יר"ה ותרנשא מלכותו למעלה למעלה כי אין סוף[1] איסטה לה מיזה די אדוננו מואיסטרו.....

Pour commencer le jeûne :

« Au nom de l'Eternel, Dieu d'Israël[2], par la gloire d'Israël, (par) les trois liens de la foi[3], qui forment l'unité sublime de Notre Seigneur-Roi Sabbataï Cevi, notre Messie, notre Rédempteur, le vrai Messie, que sa magnificence soit élevée et que sa royauté soit exaltée à l'égal de l'*En-Sof*[4]. Puisses-tu agréer avec miséricorde et faveur ce jeûne de Notre Seigneur S. C. Que mon jeûne soit (reçu) au ciel comme le parfum de l'encens. En (récompense du) mérite de ceux qui croient à l'unité divine des trois attaches de la foi et qui, en l'honneur de Notre Seigneur, ont reçu l'ordre du savant Barzilaï, élève de Notre Seigneur-Roi S. C.[5], que sa gloire s'élève et que son règne soit très hautement loué à l'égal de l'*En-Sof*, d'observer annuellement le jeûne de ce jour, puisses-tu tenir compte, dans ton immense miséricorde, de la diminution de ma graisse et de mon sang, qui se sont aujourd'hui amoindris à la suite de cette abstinence, et qu'il te plaise de nous ouvrir les portes de l'intelligence et de nous envoyer notre Messie juste, notre Rédempteur, pour nous tirer des ténèbres à la lumière. Que les paroles de ma bouche et la médita-

[1] כאין סוף.

[2] D'après Jacob Emden, les Sabbatiens appliquaient ces mots « Dieu d'Israël », non pas à Dieu, mais à Sabbataï Cevi (מה שמכנה אותו נבל מלכא קדישא ואלוקי ישראל כונתו לשבתי צבי). Cardoso émet la même assertion sous une autre forme (אלקי ישראל אינו עולה כל העולות... אלא צריך שיהיה סבה שניה). Au dire de certains témoins, ce blasphème remonterait jusqu'à Sabbataï lui-même (ששצ אמר על עצמו שהוא אלוקים). On a accusé Eibeschütz d'avoir considéré également Sabbataï comme l'incarnation de la divinité. Cf. Graetz, *Histoire des Juifs*, trad. fr., V, 237 (à propos de Hayyim Malakh), et 246.

[3] On sait que, dans les élucubrations sabbatiennes, ces « trois liens de la foi » représentent tout simplement la Trinité enseignée par Hayon et dont les trois personnes sont : le saint ancien (עתיקא קדישא), le roi saint (מלכא קדישא) et son émanation (ושכינתיה), qui ne forment ensemble qu'une seule et même personne et à laquelle on doit penser en récitant le *Schema* (צריך לכוין בשמע ישראל... לתלת קשרי דמהימנותא). Du reste, le dogme de la Trinité, adopté par Hayon, est ensuite devenu une des croyances fondamentales des Frankistes.

[4] L'*En-Sof*, ou être infini des cabbalistes, est supprimé par les Sabbatiens, qui font occuper sa place par le Roi saint (Sabbataï Cevi).

[5] Les lettres S. C., en hébreu, ש"צ désignent Sabbataï Cevi et ont été inscrites déjà du vivant de l'imposteur dans un grand nombre de temples. Les néo-Hassidim, par un système de permutation de lettres, désignent Sabbataï par בה, au lieu de ש"צ.

tion de mon cœur te soient agréables, ô Eternel, mon rocher et mon Sauveur! »

A la rupture du jeûne :

« Au nom du Tétragramme, le vrai Dieu, le Dieu d'Israël, qui siège dans la gloire d'Israël (et par) les trois liens de la foi qui forment une unité, puisses-tu recevoir avec pitié et agrément le jeûne que je viens d'observer, comme tu reçois le jeûne du savant Barzilaï, élève de Notre Seigneur-Roi S. C., que sa magnificence soit élevée, et tenir compte de la diminution de ma graisse et de mon sang causée par ce jeûne. Qu'elle soit pour Dieu comme l'odeur agréable de l'encens. De même que tu as opéré en ce jour un grand miracle en faveur de Notre Seigneur-Roi S. C., notre roi, notre Messie, notre Rédempteur, le vrai Messie, que sa gloire soit exaltée! lorsqu'il était descendu dans le profond abîme, ainsi opère des signes et des miracles pour nous et tous nos frères, les fils de ceux qui croient dans l'unité des trois attaches de la foi, ainsi qu'à Notre Seigneur, en nous envoyant promptement de nos jours notre Sauveur, Amen. Ainsi soit-il, Amen ».

Et l'on récitera le Psaume XL.

Prière à table pour le repas :

« Voici le repas de Notre Seigneur le Roi S. C., notre roi, Messie et Rédempteur, le vrai Messie, que sa magnificence s'élève et que sa royauté soit exaltée très hautement à l'égal de l'*En-Sof*.

Voici la table de Notre Seigneur, notre.....

Comme on voit, les deux premières prières ont pour objet le jeûne. On sait que l'abstinence et les mortifications jouèrent un rôle important dans l'œuvre de propagande de Sabbataï. Son rival, Mordekhaï d'Eisenstadt, encouragea encore plus les pratiques ascétiques en jeûnant parfois des semaines entières. Il est vrai qu'à un certain moment, Sabbataï abolit même quelques-uns des jeûnes institués par le Talmud, tels que le jeûne du 10 Tébet et ceux du 17 Tammouz et du 9 Ab, pour les remplacer par de vraies orgies. Plus tard, les Sabbatiens revinrent aux macérations. Mais à quelle date avait lieu le jour de jeûne dont il est question dans ces prières? C'est ce qu'il ne nous est pas possible de déterminer.

La troisième prière était récitée au moment du repas, qui, chez les Sabbatiens, avait un caractère de sainteté mystérieuse. Ils prenaient à la lettre ces mots d'*Abot*, III, 4 : כאילו אכלו משולחנו של מקום « ...c'est comme si on mangeait à la table de Dieu ».

D'ailleurs, à côté des jeûnes, les prières aussi servaient chez les Sabbatiens de moyen de propagande. Dès le début de l'agitation, les partisans de Sabbataï avaient fait imprimer des Rituels

(תיקונים) en hébreu, espagnol et portugais, contenant le portrait de Sabbataï avec des versets rappelant la mission du Messie et des emblêmes indiquant que Sabbataï était ce Messie. Dans plusieurs communautés, notamment à Hambourg, Amsterdam, Smyrne, on récitait une eulogie spéciale (מי שבירך) commençant ainsi : « Bénis Notre Seigneur et Roi, le saint, le juste, S. C., le Messie du Dieu de Jacob. »

II. Les Ordonnances.

בש"צ.

איסטאס סון לאס 18 ארנקומינדאנסאס די אדוננו מלכנו משיחנו ש"צ יר"ה[1].

לה פרומדה איס קי סיאן אקאבילאדוס אין לה אמונה דיל קריאדור קי איל איס אדנו אי אאונאדו אי אפואיראס די איל נון דייו אי נון משגחה[2] אה[3] נינגון מאיוראל אי גוזגאדור אפואיראס די איל.

לה סיגונדה איס קי קריאן אין סו משיח קי איס גואל בירדאדירו אי נון איי ריגמידור אפואיראס די איל מואיסטרו סי[4], מואיסטרו ריי ש"צ, סו סימין די בית דוד יר"ה.

לה די טריס איס קי נון גורין אין סו נומברי דיל שי"ת ני אין נומברי די סו משיח אין מינטירה קי נומברי די סו סנייור ארנטרי איל אי נון ארזבילין.

לה די קואטרו איס קי אונרין אל נומברי דיל שי"ת[5] אי אנסי קי אונדרין אה נומברי די סו משיח אין קואנדו לו ארנמינטאן אה איל אי אנסי קי אונרין אה טודו איל קי איס גראנדי מאס קי סו חבר אין סינסייה.

לה די סינקו איס קי באריאן די ארנגונטאמיינטו אין ארנגונטאמיינטו פור ריקונטאר אי פור איסטודיאר אין איל סיקריטו דיל משיח.

לה די סיש קי נון סיאן אין איליוס מאטאדוריס, אפילו די לאס אומות, אפילו קי לוס אבוריסון אה איליוס.

לה די סייטי, אין איל דיאה די דייס אי סיש כסליו קי סי אגונטין טודוס אין אונה קאזה אי אאי קי ריקונטין קאדה אונו אה סו קומפאנייירו לו קי סינטיו אי לוקי ארנטנדיו אין איל סיקריטו די לה אמונה דיל משיח.

לה די אוגו, קי נו אייגה ארנטרי איליוס זנות, טאמביין אאון קונטודו קי איסטה מצוה די בריאה קונטודו איסטו פור מודרי די לוס לאדרונים אדימיניסטיר קי סי אקאבידין.

[1] ירום הודו.
[2] השגחה ou משגיח.
[3] אי.
[4] סינייור.
[5] שם יתברך.

לה די נואיבֿ, קי נו דין עדות אין מינטידה אי נו פאבֿלין מינטידה קאלֿה אונו אסו קומפאנייו אי קי נו סי אינטריגין אוסטי אה איסטי, אפֿילו לוס קי סון מאמינים.

לה די דייס, קי נון סון אליסינסייאלֿוס פור אינטראר אה נינגון אומברי אין לה אמונה די לה טוקה אפֿילו אקין אוס טאמיין פור פואורסה, קי טולֿו קי אוס די לוס פאטרונים די לה פיליאה אול די חוייו אינטרי קין קוראסון קומפֿלידו אי קין בילונטאד די סו אלמה סין דינגון אונס די נאלֿה.

לה די אונזו, קי נו איי אינטרי אילייוס קיבֿריסייאלֿוס אי נו קובֿריסיין קוזה קי נו איס סייה.

לה די דוגֿו איס קי פאגאן איל מוזד אין 16 דיל מיס די סלו קון אליגריאה גראנדי

לה די טריגֿו, קי אגאן חסד אוסטי קון אוסטי אי קי גאלישיאין די אזיר לה בילונטאד די סו חבר קומו סו בילונטאד.

לה די קאטורזו, קי מילדין אין לה איסקונדיאלֿאס תעילים[1] קאלֿה דיאה.

לה די קונזו, אין קאלֿה מיס קי מורין איל נאסומיינטי די לה לונה אי קי פאגאן תפילה קי בולטי לה לונה סוס קאראס אינפֿרינטי איל סול אי סיאן פאסיס קון פאסיס.

לה די דייס אי סיש איס קי סי אקאבילין אין פארטי די לוס אדיוס די לוס טורקוס קי אוסטי איס פור סיגאלֿיס לוס אוזוס, אי פור איל תענית די רומאזאן קי נון לוס אומבאראסי די אזירלו אי אנסי פור איל קורבן קי אזין אלוס דיאבֿלוס, נו אומפורטה סי נו סי פאזו. אונה קוזה קי סי קונוסי אלֿה בֿיסטה קי לו פאגאן.

לה די דייס אי סייטי, קי נו קונסוגאריין קון אילייוס, נו אין סוס בֿילאס נו אין סוס מואיריטיס, קי אילייוס סון שקץ אי סוס מוזֿוריים שרץ, אי סובֿרי אילייו פֿואי דוגֿו מאלדיגֿו איל ייאזיין קון קאטרופיאה.

לה די דייס אי אוגֿו איס קי סי אקאבֿדין די אזיר ברית מילה אה סוס אוזוס אי פור איל טיראר איל ריפודיו די סובֿרי איל פואיבֿלו סאנטו.

קי אוסטוס 18 סדרים אינבֿילונטי, טאמביין אאון קונטודו קי פארטי די אילייוס סון די לוי די בריאה, פורקי אאינדה נו סי קומפֿליאו לה סיאה, פֿאסטה בֿינגאר בֿינגאנסה די אוזוס די ישראל סמֹך מֹם אי סו כיטה[2] אוסטונסיס סידה טולֿו אוני, נו איסוד אי נו התר, נו אינקונאמיינטי אי נו לימפיזה, אי טולֿוס אילייוס קונוסיראן אה מי די גֿיקו אסטה גראנדי, אי אקאבֿדאלֿוס אלוס חברים לוס קי סון מאמינים אי נון אינטראדון אין סיקרישי די לה טוקה קי איס לה מלחמה קי סי אקאבֿידין די אפֿירטאר לא בריאה אי אצילות, קי נון מינגואין קוזה באסטה טיימפֿי דיל דיסקובֿרימיינטי אי די אאי אינדילאנטי סי אינבֿיסטיראן אין איל אדבֿול די בֿידאס אי סידאן טודוס אנגֿילוס. סיאה בילונטאד קי סי דיסקובֿראן פריסטו אמן.

[1] תהילים.
[2] סיתה.

TRADUCTION.

Au nom de Sabbataï Cevi.

Voici les dix-huit Ordonnances de Notre Seigneur, Roi et Messie S. C., que sa gloire s'élève!

N° 1. La première est que l'on conserve avec soin la foi du Créateur, qui est un et unique, et en dehors duquel il n'y a point de Dieu ni de Providence ; point de supérieur ni de juge hormis lui.

N° 2. La deuxième est que l'on croie à son Messie, qui est le vrai Rédempteur ; il n'y a point de sauveur en dehors de lui, Notre Seigneur, notre Roi S. C., qui descend de la maison de David, que sa gloire soit exaltée !

N° 3. La troisième est que l'on ne prête point de faux serment au nom de Dieu ni de son Messie, car le nom de son Seigneur est en lui, et qu'on ne le profane point.

N° 4. La quatrième est que l'on honore le nom de Dieu et qu'on le vénère ainsi que le nom de son Messie quand on le mentionne. Que l'on respecte également quiconque est supérieur à son prochain par sa science.

N° 5. La cinquième est que l'on aille de réunion en réunion pour raconter et pour proclamer le secret du Messie.

N° 6. La sixième est que l'on ne tue personne de n'importe quelle nation, quand même on en serait détesté.

N° 7. La septième est que le jour du 16 kislev, tout le monde se réunisse dans une maison et y raconte chacun à son voisin ce qu'il a entendu et compris du mystère de la foi dans le Messie.

N° 8. La huitième est que la fornication ne règne parmi eux ; bien que ce soit un précepte de la *Beria* (= création), il faut quand même être bien réservé sur ce chapitre à cause des larrons.

N° 9. La neuvième est que l'on ne dépose pas de faux témoignage, que l'on ne dise pas de mensonge contre son prochain, et que l'on ne médise de personne, même auprès des Croyants (מאמינים).

N° 10. La dixième est qu'il n'est pas permis d'introduire quelqu'un dans la foi du turban, même celui qui y est entré par force, car celui qui appartient au groupe des maîtres du combat y entre spontanément, d'un cœur complet et par la volonté de l'âme, sans contrainte d'aucune façon.

N° 11. La onzième est qu'il n'y ait pas d'envieux parmi eux et qu'ils ne convoitent pas ce qui ne leur appartient pas.

N° 12. La douzième est que l'on célèbre par de grandes réjouissances la fête du 16 du mois de kislev.

N° 13. La treizieme est que l'on soit charitable l'un envers l'autre et que l'on s'efforce de faire la volonté du prochain comme sa propre volonté.

N° 14. La quatorzième est qu'on lise chaque jour les Psaumes en cachette.

N° 15. La quinzième est que l'on observe chaque mois la naissance de la lune, et que l'on prie pour que la lune tourne son visage vis-à-vis du soleil et qu'ils (ces deux astres) se regardent face à face.

N° 16. La seizième est que l'on fasse attention aux usages des Turcs, car par là on leur crève les yeux (= on leur jette de la poudre aux yeux). Et pour le jeûne du Ramazan, qu'on l'observe sans aucun scrupule. Pour le sacrifice qu'ils (les Turcs) font aux diables, il n'importe pas qu'on le fasse. Toute chose qui se remarque, il faut l'accomplir.

N° 17. La dix-septième est que l'on ne doit contracter alliance (avoir des rapports) avec eux (les Musulmans) ni dans leur vie ni dans leur mort, car ils sont une abomination et leurs femmes sont des reptiles, et c'est à ce sujet qu'il est dit : maudit soit celui qui couche avec un animal.

N° 18. La dix-huitième est que l'on ait soin de circoncire les fils et de lever l'opprobre du peuple saint.

Conclusion. Ces dix-huit Ordonnances, je les ai prescrites, bien qu'une d'entre elles appartienne à la Loi de *Beria* (= création), parce que le trône ne s'est pas encore affermi au point qu'Israël puisse tirer vengeance de Samaël et de sa légion. A cette époque-là, tout deviendra égal : point de défense et point de chose permise, point d'impureté et point de pureté, et tous me reconnaîtront, depuis le petit jusqu'au grand. Et préviens les collègues qui sont croyants et qui ne sont pas entrés dans le mystère du turban qui est la bataille, qu'ils aient soin d'observer la *Beria* et le *Açilout* (= émanation), dont ils ne doivent rien diminuer jusqu'au temps de la révélation. Et alors ils pénétreront sous l'arbre de vie et tous deviendront des anges. Que la volonté (divine permette) qu'ils se révèlent bientôt, Amen.

Pour bien comprendre ces dix-huit ordonnances, il ne sera pas inutile que nous les fassions suivre ici de quelques explications.

Le nombre dix-huit paraît avoir été choisi intentionnellement, parce que les lettres חי qui représentent ce nombre forment un mot hébreu qui signifie « vivant ». On rappellerait donc ainsi le dogme de l'immortalité corporelle de S. C., dont nous aurons encore l'occasion de parler plus loin. Ce qui semble prouver qu'on a tenu à arriver à ce nombre dix-huit, c'est que plusieurs ordonnances ne font que se répéter et auraient pu être fondues en une seule. Quant aux mots du début, בש"צ « au nom de S. C. », ils sont certainement une imitation de l'arabe *bismi 'llahi* « au nom de Dieu », que tout bon Musulman place en tête de tout ce qu'il écrit.

N° 1. D'après ce que nous savons des croyances sabbatiennes, il ne serait pas impossible que l'affirmation de l'existence de Dieu

et de la Providence fût tout simplement la proclamation de la divinité de Sabbataï. Car, en bien des passages, lui ou ses partisans ont affirmé qu'il est Dieu et qu'il dirige l'univers dans tous ses détails. Mais il serait téméraire d'interpréter ainsi cet article.

N° 2. Ce paragraphe reproduit presque littéralement la recommandation de David Yiçhaki, שמחויב להאמין במשיחו כיחוד ה' ותורתו, « il faut croire au Messie comme à l'unité de Dieu et à sa Loi »; il paraît imiter un article de la profession de foi des Musulmans : Dieu seul est Dieu et Mahomet est le prophète de Dieu. Du reste, le titre même du *credo* sabbatien (דמהימנותא) סהדותא rappelle le titre arabe שהדה du *credo* musulman, et, comme ce dernier, le *credo* des Sabbatiens contient cinq articles. Ces analogies suffisent pour démontrer l'influence exercée par Vany Effendi sur l'esprit de Sabbataï.

N° 3. La fin de ce passage rappelle les deux versets bibliques כי שמי בקרבו (Exode, XXXIII, 21), et ולא יחללוהו (Lévit., XXII, 2). Le respect dont on doit entourer le nom de S. C. est motivé par la même raison que le Talmud, commentant le premier verset, allégue en faveur de Métatron (*Sanhédrin*, 38 *b*). Du reste, bien des Sabbatiens attribuent à leur chef le même rôle que celui qui est joué par Métatron, à savoir d'être le médiateur entre Dieu et l'homme.

N° 4. C'est la reproduction de la sentence de R. Akiba : את ה' אלקיך תירא לרבות תלמיד חכם « Tu révéreras ton Dieu, et pareillement le docteur de la loi » (*Baba Kamma*, 41 *b*) ; les Sabbatiens y ont seulement ajouté le Messie.

N° 5. Ici encore on trouve des réminiscences bibliques et talmudiques. C'est d'abord le מחיל אל חיל (Ps., LXXXIV, 8), commenté par Lévi (*Moed Katan*, fin) : כל היוצא מביה הכנסת לבית המדרש ; c'est ensuite ce passage de la *Haggada* de Pâque : וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משבח, « celui qui raconte beaucoup de la sortie d'Égypte mérite des éloges ». Quant au « secret du Messie » dont parle ce paragraphe, c'est là le caractère fondamental de la cabbale et surtout du sabbatianisme, qui est représenté comme le fruit de la noix enfermé dans une triple écorce. Les Sabbatiens, comme les Deunméh, du reste, s'efforcent de dérober leurs croyances aux yeux du vulgaire. Mais il se peut aussi que ce soit simplement le messianisme de Sabbataï Cevi qu'on recommande de prêcher.

N° 6. Cette ordonnance peut paraître surprenante, quand l'on songe que Sabbataï avait permis de tuer les renégats ou כופרים, c'est-à-dire ceux qui ne croyaient pas en lui, *même un samedi*.

Mais les Sabbatiens ne se piquaient pas de mettre toujours leurs actes en conformité avec leurs paroles.

N° 7. Nous parlerons plus loin de cette fête, appelée Pourim.

N° 8. Le vague de cette ordonnance confirme ce que nous savons déjà des mœurs un peu relâchées des Sabbatiens. On connaît le mariage de Sabbataï avec une aventurière polonaise, la belle Sara, dont la conduite avait été très déréglée et dont la beauté n'était pas un des moindres attraits pour les partisans de son mari. On connaît aussi l'action désastreuse du mouvement sabbatien sur la chasteté et la décence de la jeunesse juive à Smyrne. Parmi les excentricités de Sabbataï, il faut compter l'usage qu'il a établi de faire appeler le samedi sept jeunes filles à la Tora, au lieu de sept hommes. Aussi ses premiers partisans de Salonique pratiquèrent-ils le communisme dans le mariage (התירו כמה אשת איש ; החליפו נשותיהם זה בזה, etc.). Pour donner une explication mystique de leurs dérèglements, ils prétendaient symboliser par leurs multiples liaisons l'union de l'élément masculin et de l'élément féminin dont se compose la divinité. Cette ordonnance semble surtout recommander la discrétion dans la fornication « à cause des larrons ». Mais qui sont ces larrons ? Ce sont sans doute les כופרים, c'est-à-dire les Juifs, adversaires du sabbatianisme, car il est difficile d'appliquer cette épithète aux Turcs, que nos ordonnances nomment en toutes lettres (n° 16).

N° 9. Cette ordonnance ne fut guère suivie des Sabbatiens, et surtout des Frankistes, qui ne craignaient pas d'émettre les plus odieuses accusations et les plus abominables calomnies contre les Juifs.

N° 10. Les « maîtres du combat » sont les Deunméh ; la « foi du turban » est l'islamisme. Les Sabbatiens ont mis en usage cette expression « coiffer le turban » (לבש המצנפת) pour désigner la conversion à l'islamisme. Pour ce qui concerne le fond de cette ordonnance, la discrétion qui y est prescrite constitue l'essence même du nouveau sabbatianisme. Les Deunméh n'admettent aucun profane dans leurs mystères ; un étranger non initié ne peut donc entrer dans leur groupe. C'est là une des causes qui amèneront leur prochaine disparition.

N° 12. Les réjouissances forment un des fondements de la doctrine sabbatienne. On sait que Sabbataï aimait la bonne chère, la musique, etc., et préconisait partout les danses. Voir plus loin aux Fêtes.

N° 13. Cette ordonnance indique un des traits distinctifs des Sabbatiens qui était de se soutenir entre eux ; chez eux, la charité était élevée à la hauteur d'un dogme. Ici encore, le sabbatianisme

a imité l'islamisme, qui a inscrit l'aumône parmi les cinq articles de son *Credo*. Mais les deux doctrines ne semblent avoir prescrit la charité qu'à l'égard des coreligionnaires. La fin de notre paragraphe rappelle cet aphorisme talmudique (*Abot*, II, 4) : עשה רצונו כרצונך, « fais sa volonté comme la tienne ».

N° 15. Déjà le Talmud et, d'après lui, le *Zohar* attachent une grande importance à la néoménie et aux actions de grâces qu'on doit réciter en voyant la nouvelle lune. Les Deunméh ont, sans doute, voulu également flatter les Turcs en paraissant donner à la lune une si grande importance, car on sait que le calendrier arabe est calculé aussi d'après les phases de la lune. Peut-être peut-on encore voir dans cette prédilection pour la lune une façon de proclamer le caractère messianique de Sabbataï. Car, à l'époque des persécutions byzantines, on annonçait, d'après le Talmud (*Rosch Haschana*, 25 *a*), l'apparition de la nouvelle lune par ces mots : דוד מלך ישראל חי וקים, « David, roi d'Israël, est toujours vivant ». Or, ces mots répondaient excellemment à la croyance des Sabbatiens que leur chef vivait encore et règnerait de toute éternité.

N° 16. Cette ordonnance est l'expression même de la règle de conduite suivie par Sabbataï, qui, tantôt, pratiquait scrupuleusement le judaïsme, tantôt observait les pratiques musulmanes. Ce double jeu lui réussissait admirablement auprès de ses partisans, qui trouvaient d'excellentes raisons pour le justifier. Moïse aussi, disaient-ils, est resté longtemps déguisé en Égyptien. Cette duplicité est imitée par ses adeptes de Salonique.

Il est surprenant qu'à côté du Ramazan et du sacrifice, ce paragraphe ne mentionne pas également le pèlerinage de la Mecque, que Jacob Quérido, successeur de Sabbataï, aurait fait, au dire de Tobia Cohen, vers 1690.

N° 17. Ce paragraphe est une traduction presque littérale d'un passage du Talmud relatif au עם הארץ. Voici ce passage (*Pesahim*, 49 *b*) : ולא ישא בת עמי הארץ מפני שהן שקץ ונשותיהן שרץ ועל בנותיהן אומר ארור שוכב עם כל בהמה. Les Deunméh continuent-ils à se montrer aussi exclusifs pour les mariages ? D'aucuns prétendent que non.

N° 18. Ce paragraphe confirme ce qu'on savait déjà, que les Deunméh pratiquent la circoncision sur leurs enfants, comme les Juifs, à l'âge de huit jours.

Conclusion. — Pour comprendre le galimatias de cette conclusion, il faut se rappeler certaines conceptions de la Cabbale. D'après cette doctrine, l'Infini ou En-Sof s'est d'abord manifesté dans un prototype de la création, le Macrocosme ou Homme

céleste (Adam Kadmon), qui n'est autre chose que l'ensemble des dix *Sefirot*. De cette première émanation a rayonné la création en quatre degrés ou mondes : 1° אצילות ; 2° בריאה ; 3° יצירה ; 4° עשיה. Le mot אצילות, pris dans son acception générale, désigne le monde de l'émanation, composé des seules sefirot. La בריאה est le monde des esprits purs dont l'ensemble s'appelle le Trône glorieux (כסא הכבוד ou כורסיא). Le monde de la formation ou עולם היצירה, qui le suit, est occupé par les sphères célestes et présidé par l'ange Métatron, ainsi nommé parce qu'il se trouve immédiatement après le trône. Or, d'après les Sabbatiens, le culte pratiqué par Israël en captivité n'est que transitoire, puisqu'il s'adresse à Métatron, au lieu de s'adresser à Sabbataï Cevi, qui doit être l'unique objet des hommages religieux. Car Israël ne peut pas pratiquer un culte pur tant qu'il est en exil parmi les nations, appelées aussi קליפות, qui constituent les sefirot de gauche, émanées de Satan, et forment proprement le règne de סמך מס (סמאל) ou Samaël et son cortège. Cet état de choses sera changé après la chute de ce royaume maudit, qui sera combattu par les sefirot du côté droit, et sur les ruines duquel on établira le Trône divin. C'est alors, après la délivrance, que Sabbataï apparaîtra de nouveau, car il est toujours vivant. En ce temps-là, les pratiques du judaïsme, les règles relatives à ce qui est permis ou défendu, pur ou impur, disparaîtront (יתבטלו דיני התורה ע"י משיח). On sait, du reste, que les Sabbatiens considéraient l'abolition des pratiques religieuses comme une des conséquences les plus importantes de l'avènement de leur Messie. Jonathan Eibeschütz fut même accusé d'avoir partagé cette croyance ; on lui attribue ces mots : אין צריך לעשות המצוות ולקיים התורה « il ne sera plus nécessaire d'accomplir les lois et de mettre en pratique la Tora. »

III. Tableau des fêtes.

לוח די מועדים.

14	סיון	מועד צמח.
21	—	נמשח ע"י אליהו.
24	—	נתנו לכם בעצם היום הזה.
9	תמוז	ההתחלת הלבוש הנפש.
17	—	ראשון להודתו.
23	—	חג המאורות.
24	—	שבת קודש.
3	אב	ההתחלת עטרת תפארת.

9 אב חג השמחות.
15 — נמלה.
16 כסליו פורים.
21 אדר יום שנולד.
28 — יום שנימול.

14 Sivan : fête de la croissance.

Que signifie au juste le mot צמח ? On a peut-être choisi ce mot parce qu'il rappelle, par une association d'idées, le surnom צבי de Sabbataï avec lequel il se trouve dans un même verset (Isaïe, IV, 2) : והיה צמח ה' לצבי ולכבוד. Mais il n'est pas possible de déterminer l'événement que cette fête doit rappeler. On peut aussi y voir une désignation de la Pâque, fête qui, d'après une tradition talmudique, verra l'avènement du Messie, appelé צמח.

21 Sivan : date de sa consécration par Élie.

Élie désigne ici le pseudo-prophète Nathan de Gaza, qui se présentait comme l'incarnation du Tisbite et faisait une active propagande en faveur de Sabbataï.

24 Sivan : il vous l'a donné en ce jour.

Comme la lecture de נָתְנוּ ne donne aucun sens, j'ai lu נְתָנוֹ « il l'a donné », prenant comme sujet Dieu ou Nathan ; le complément désignerait Sabbataï. Le sens en serait que Nathan l'aurait proclamé officiellement Messie trois jours après l'avoir oint. L'expression בעצם היום הזה est un reflet de ce style pompeux et vide dans lequel Nathan excellait. A un certain moment, j'avais songé à corriger לכם en לחם « pain ». Mais en quoi aurait consisté cette distribution de pain ? Y a-t-il là une allusion à la subvention donnée par Raphaël-Joseph Chélébi, du Caire, et que Sabbataï a répartie entre les habitants de Jérusalem ?

9 Tammouz : commencement de l'habillement de l'âme.

La racine לבש est assez fréquemment employée dans la terminologie sabbatienne ; elle signifie « inspirer » (יתלבש ברוח הקדש), « s'incarner » (להתלבש עצמו בההוא כהן) et « se convertir » surtout avec מצנפת. Nous ne savons pas à quel incident ces mots font allusion.

17 Tammouz : le premier jour de sa conception.

Comme on voit, cette fête a lieu un jour de jeûne juif. Il y en a qui prétendent que Sabbataï n'a institué cette fête que pour

proclamer l'inutilité des jeûnes. Ici, on lui attribue une autre cause.

23 Tammouz : la fête des illuminations.

Dans la littérature sabbatienne, le mot מאורות « luminaires » signifie « émanations » de la cause première. Faisait-on peut-être des illuminations la veille de la solennité dont il sera question dans le paragraphe suivant ?

24 Tammouz : samedi saint.

On sait que, pour habituer ses partisans à l'abolition du judaïsme traditionnel, Sabbataï avait institué, le 23 tammouz, une nouvelle fête désignée sous le nom du grand samedi, qui n'est autre que le samedi saint, bien qu'elle eût lieu un jour plus tôt.

3 Ab : commencement de la couronne de gloire.

C'est encore une fête dont l'origine est inconnue. Elle rappelle peut-être le début de la mission de Sabbataï, quand il s'est rendu au Caire auprès du Saraf-Bachi pour solliciter son intervention en faveur de Jérusalem, voyage au sujet duquel Moïse Haguès a dit : « Ce fou est parti comme missionnaire et revenu comme Messie », זה השוטה הלך שליח ובא משיח.

9 Ab : fête des réjouissances.

Ce jour, qui rappelle une des plus terribles catastrophes de l'histoire juive, est devenu chez les Sabbatiens un jour de fête parce que, disent-ils, leur Messie est né ce jour-là ; ils s'y livraient aux manifestations de joie les plus bruyantes. Il se présente pourtant une difficulté. C'est que ce tableau indique le 21 adar comme jour de sa naissance.

15 Ab : il a été salé.

C'est là un des premiers soins donnés au nouveau-né (Ézéchiel, XVI, 4). Cela semblerait prouver que c'est bien le 9 ab que Sabbataï est né.

16 Kislev : Pourim.

Cette fête paraît avoir été très importante, car il en est fait mention dans deux ordonnances (nos 7 et 12). Mais quelle en est l'origine ? Voici ce que dit Ricaut : « Nathan eut la hardiesse de prophétiser que dans un an, à compter du dix-septième du mois de kislev, on verrait le Messie paraître devant le Grand Seigneur, le

priver de sa couronne et le mener en triomphe et chargé de chaînes ». Cette date conviendrait bien à notre fête, à un jour près. Un an après cette prédiction (en 1666), il y eut des réjouissances extraordinaires à Smyrne, le 27 du mois de kislev. Ce sont les seules indications que nous ayons sur l'origine de cette fête.

21 Adar : jour de sa naissance.

Nous avons signalé plus haut la contradiction existant entre cette donnée et la date indiquée par d'autres auteurs (9 ab).

28 Adar : jour de sa circoncision.

Nous avons fait observer plus haut (Ordonnances, n° 18) que les Deunméh, en abjurant la foi mosaïque, ont conservé l'usage de circoncire leurs enfants le huitième jour, bien que leur Messie y eût dérogé en ne faisant circoncire son fils adoptif Ismaël, à l'exemple des Musulmans, qu'à l'âge de treize ans ? Remarquons que cette opération n'est mentionnée ici et dans les Ordonnances qu'à la fin. Est-ce un simple hasard ?

IV. Une Poésie sabbatienne.

Nous connaissions des poésies anti-sabbatiennes en hébreu, telles que les satires d'Emmanuel Francès réunies dans un opuscule intitulé צבי מודח et éditées récemment dans le קובץ על יד, I, 101 et suivants, ainsi que les vers mordants insérés dans notre תולדות, p. 122, et qui s'adressent, très vraisemblablement, à Abraham-Miguel Cardoso. Mais les Sabbatiens ne se sont pas fait faute de riposter à leurs adversaires et ont composé également des épigrammes contre eux. De ces poésies, aucune n'a encore été éditée jusqu'à présent. J'en ai trouvé une dans un des manuscrits d'Israël Nagara dont j'ai parlé déjà (*Recueil de Romances judéo-espagnoles*, p. 5) ; elle est écrite en cursif judéo-espagnol, non datée, mais porte au f° 390 *b* cette notice bibliographique : שארית ישראל מזמירות ישראל שאגרם אשיראן ארשטי נאגאר איש די יעקב כמה"ר דניאל טודו איל קי שי לו טופארי אי נו שי לו דיירי אישטה אין נח"ש אין חרים אני אצאיר יעקב בכ"ר דניל הי"ר « *Scheêrit Israël*, des chants d'Israël (mélodie d') Adjem Achiran. Ce (recueil de) Nagara appartient à Jacob ben Daniel. Que celui qui le trouve et ne le lui restitue pas soit (mordu par un) serpent et frappé d'anathème. Moi l'humble Jacob ben Daniel ». Bien que cette note soit d'une

autre écriture que la poésie, ce Jacob ben Daniel qui, soit dit en passant, était un ignorant (on le voit par ses fautes d'orthographe : דניל, au lieu de דניאל ; חרים, pour חרם ; אצאיר pour הצעיר), était sans doute sabbatien, comme Jacob Israël Duchan et Daniel Israël Bonafoux.

Voici le texte de cette poésie, dont les cinq premiers quatrains donnent en acrostiche les mots : בשם ש[בתי] הצבי (Le ה de הצבי désignerait-il Dieu comme dans la signature connue de S. C. : אני ה' אלקיכם ש"צ ?).

בן דוד הוא דין קרנו הרם. אל למחכים לו נא תשמרם.
חיש תן לכל אומן בצבי. וגם אמונה באיש צבי.
שבתי שמו הוא הגואל. אל בני עמו עם ישראל.
נא הקם שמו אתה האל. כי בוחר אתה דודי לצבי : חוּש.
משיח האל צמח יצמח. ולקרא באל שמח ישמח.
לפדות ישראל יקדיש שמך. כי גדול אתה בא קל כצבי : חוּש.
שם על הררי ציון עירי. קול מבשרי טוב בא אורי.
על יד איש מורה צדק מורה (מורי?) כי רוצה אתה ביעיר צבי : חוּש.
הצבי ישראל מקוים. לראות פניו כל יום מתאוים.
יצא בעטרה יראו דוים. כי נאמן לאסוף צבי : חוּש.
שנית שיר תודה הן עוד נביא. בבא אליו נתן הנביא.
נצעק לאליה אבי אבי. כי מעלה אתה שולטן צבי.

TRADUCTION.

Voilà le fils de David, élève sa corne. O Dieu, conserve ceux qui espèrent en lui.

Donne vite à tous la foi en Cevi, et la croyance au bel homme.

Sabbataï est son nom, il est le Rédempteur des enfants de son peuple, la nation d'Israël,

De grâce, exalte son nom, ô Dieu, car tu as élu mon ami pour la gloire.

Le Messie divin germera et il exultera de proclamer Dieu.

Pour racheter Israël, il sanctifiera ton nom, car tu es grand et viens à pas légers, comme le cerf.

Là-bas, sur les montagnes de Sion, ma ville, la voix de mon bon apôtre (dit) : ma lumière est venue.

Par l'entremise d'un homme, guidé par la justice, mon maître, car tu chéris la ville belle.

Israël attend le Cevi, il désire toujours voir son visage.

Qu'il sorte avec la couronne et que les affligés voient que Cevi est fidèle à rassembler (les exilés).

Encore une fois, nous apporterons un chant de grâce, lorsque Nathan, le prophète, viendra à lui.

Nous crierons à Elie : mon père, mon père, car tu vas relever le sultan Cevi.

Malgré l'enthousiasme dont cette poésie déborde pour le faux Messie, elle manque d'élan. Il y a bien plus de verve et d'entrain dans la poésie de Francès, laquelle rime aussi avec צבי :

איך אשמעה בכם ובכם אאמין
אם טרבכם מונח על קרן הצבי

A quelle époque cette poésie a-t-elle été composée? Probablement entre la Pentecôte de 1665 et janvier 1666. Il y a un fait qui détermine le *terminus a quo*, c'est qu'elle parle déjà des visions de Nathan de Gaza, qui y a le titre d'Elie le Tisbite (6e quatrain). D'un autre côté, elle ne peut pas être postérieure au départ de Sabbataï pour Constantinople (janvier 1666), puisqu'elle ne parle de son futur couronnement (יצא בעטרה, 5e quatrain) et de son titre de sultan (שולטן צבי, fin), prédits par Nathan, que comme de choses futures. Si cette poésie était postérieure à cette date, elle aurait parlé des souffrances de S. C. et de sa détention dans la tour d'Abydos ; ce furent là des événements trop importants pour qu'on les passât sous silence.

L'auteur paraît être de Jérusalem, car, malgré la déclaration de Nathan que Gaza remplacerait Jérusalem comme ville sainte, notre poésie parle avec enthousiasme de Sion. Serait-ce peut-être Samuel Primo, secrétaire de Sabbataï, qui prêtait aux agitateurs messianiques son style emphatique ? Cette supposition trouve un appui dans ce fait que les deux premiers vers du deuxième quatrain commencent par les mots שמו et אל, c'est-à-dire שמואל.

Abraham Danon.

NOTES ET MÉLANGES

LA DISCUSSION DE R. JOSUÉ ET DE R. ÉLIÉZER

SUR LES CONDITIONS DE L'AVÈNEMENT DU MESSIE

Le Talmud de Babylone (*Sanhédrin*, 97 *b*) cite dans ces termes une discussion entre R. Eliézer et R. Josué touchant l'avènement du Messie :

כתנאי ר׳ אליעזר אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין א״ל ר׳ יהושע אם אין עושין תשובה אין נגאלין אלא הקב״ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה (ומחזירן למוטב).

[La discussion qui vient d'être rapportée ressemble] à celle de ces Tannaïm : R. Eliézer dit : Si Israël fait pénitence, il sera sauvé ; sinon, il ne le sera pas. R. Josué lui dit : Et s'il ne se repent pas, ne sera-t-il pas sauvé [tout de même] ? Mais Dieu lui suscitera un roi dont les décrets seront aussi cruels que ceux d'Aman, et alors Israël fera pénitence (et Dieu lui rendra le bonheur).

Cette discussion roule évidemment sur cette question : l'ère messianique sera-t-elle la récompense de la conversion d'Israël, ou un événement se produisant mécaniquement, en quelque sorte, en vertu d'un décret divin ?

Au surplus, c'est bien l'interprétation de cette controverse telle qu'elle ressort d'une autre relation de la discussion des deux célèbres Tannaïm.

« R. Eliézer dit : Si Israël fait pénitence, il sera sauvé, car il est écrit : « Revenez (faites pénitence), ô fils égarés, et je guérirai vos infidélités (Jérémie, III, 22). »

» R. Josué lui dit : « Mais cependant il est écrit d'autre part : « Vous avez été vendus pour rien, et vous serez rachetés sans argent (Isaïe, LII, 3) ». C'est-à-dire : vous avez été vendus pour votre idolâtrie (les idoles n'étant *rien*), et vous serez rachetés sans argent, sans pénitence ni bonnes œuvres.

» R. Eliézer répliqua : Il est écrit d'autre part : « Revenez à moi (par la pénitence), et je reviendrai à vous (Malachie, III, 7) ».

» R. Josué riposta : Il est dit : « Car je vous violenterai et vous prendrai un d'une ville et deux d'une famille, et vous amènerai à Sion (suite de Jérémie, III, 22) ».

» R. Eliézer repartit : Il est écrit aussi : « Vous serez sauvés par le repentir et par la paix (Isaïe, XXX, 15) ».

» R. Josué répondit : Il est dit aussi : « Ainsi a parlé l'Eternel, le libérateur d'Israël et son saint, à celui qui est méprisé d'âme, détesté du peuple, à l'esclave des dominateurs : Les rois verront et se lèveront, les princes se prosterneront à cause de l'Eternel qui est fidèle et du Saint d'Israël qui t'a élu (Isaïe, XLIX, 7) ». (C'est-à-dire, malgré ton abaissement moral, Dieu te sauvera.)

» R. Eliézer dit : Il est écrit : « Si tu reviens (fais pénitence), Israël, parole de l'Eternel, [si] tu reviens vers moi, si tu ôtes tes abominations de devant moi, tu ne seras plus errant, etc. (Jérémie, IV, 1 et 2) ».

» R. Josué repartit : « Il est dit encore : Et j'entendis l'homme vêtu de lin, qui était au-dessus des eaux du fleuve et il leva la droite et la gauche vers le ciel et il jura par le Vivant éternel qu'au temps des temps et un demi-temps, quand il aura achevé de briser la force du peuple saint, toutes ces choses seront accomplies ». (Daniel, XII, 7).

» Là-dessus, R. Eliézer ne répliqua pas. »

Nous ne voulons pas dire maintenant ce que signifie, pour nous, le silence de R. Eliézer, mais on voit, par cette longue discussion où les deux adversaires se combattent à coup de citations, que pour l'un — R. Eliézer — la délivrance d'Israël est liée uniquement à sa conversion, et pour l'autre — R. Josué — elle est l'effet de la grâce divine.

Que veulent donc faire entendre ces mots du premier texte où R. Josué, concédant à R. Eliézer que la pénitence est une condition indispensable du salut, amende son opinion en supposant que la grâce divine se manifestera dans l'envoi de persécuteurs qui amèneront Israël à se repentir ? Ce moyen de concilier les deux conceptions est tout au moins contraire à la deuxième *baraïta*, qui constate le triomphe complet de R. Josué.

Toute difficulté disparaît si nous nous reportons au passage parallèle du Talmud de Jérusalem (*Taanit*, 63 *b*) :

ר׳ אליעזר אומר אם אין ישראל עושין תשובה אין נגאלין שנ׳ בשובה ונחת תושעון אמר לו ר׳ יהושע וכי אם יעמדו ישראל ולא יעשו תשובה אינן נגאלין אמר לו ר״א הקב״ה מעמיד עליהן מלך קשה כהמן ומיד הן עושין תשובה והן נגאלין (מה טעמא) ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע.

Là, R. Josué objecte à R. Eliézer, comme dans *Sanhédrin* : « Eh quoi, si les Israélites ne font pas pénitence, ils ne seront pas sauvés ? » Mais là, c'est R. Eliézer qui réplique : « Dieu leur suscitera un roi aussi cruel qu'Aman qui les amènera à se repentir, et alors ils seront sauvés. »

Ce texte représente probablement la bonne leçon [1]. Reste à se demander d'où provient la variante du Talmud de Babylone. Elle s'explique bien simplement : un copiste lisant א׳ל׳ר׳א ou א׳ל׳א « Eliézer lui répondit », n'a pas vu les signes d'abréviation ; il a donc pris אלא pour l'adverbe « mais ». Il a ainsi complètement dénaturé la controverse des deux rabbins [2].

Quant au triomphe de R. Josué, il fut bien précaire, car il n'a pas empêché les docteurs qui l'ont suivi de reprendre l'opinion de R. Eliézer [3]. D'autres ont réconcilié les deux conceptions opposées en les unissant simplement, tel R. Elazar, qui, à la suite de notre passage du Talmud de Jérusalem, dit : « Les Israélites ont dû d'être délivrés de l'Egypte à ces causes : à leur détresse, à leurs supplications (ou plutôt à la miséricorde divine), au mérite des patriarches, à la pénitence et à la fin (c'est-à-dire à la promesse faite par Dieu de les délivrer à une date fixée d'avance) ; ce seront les mêmes causes qui leur vaudront le salut final [4] ». D'autres, enfin, ont accordé les deux opinions en supposant que la pénitence pourra

[1] C'est la version qu'a suivie l'auteur de *Tanhouma* (éd. Buber, III, 111) ; seulement, il a remplacé certains versets par d'autres et modifié quelque peu le texte.

[2] La discussion, dans le Talmud de Jérusalem, se distingue nettement de celle que relate le Talmud de Babylone, en ce que, dans celui-ci, chacun des interlocuteurs produit pour arguments les versets qui confirment son opinion, tandis que dans celui-là, c'est R. Eliézer qui subit l'assaut et qui est obligé d'expliquer d'après son hypothèse les citations faites par R. Josué. Autre différence : les textes invoqués ne sont pas les mêmes. Par contre, les deux passages s'accordent à faire cesser l'entretien sur la citation de Daniel. Ce sont donc deux documents qui ne se copient pas l'un l'autre et qui témoignent de la réalité de cette controverse.

[3] Tel l'auteur du commentaire homilétique d'Isaïe, XXI, 12, reproduit dans j. *Taanit*, 64 *a*.

[4] Ce texte du Talmud de Jérusalem nous est parvenu dans un état déplorable ; il faut le corriger d'après *Debarim Rabba*, II, qui avait un exemplaire bien meilleur que celui dont s'est servi l'éditeur. C'est ce qu'a bien vu déjà M. Buber, dans son commentaire sur *Psaumes Rabba*, 106.

faire *anticiper* l'avènement du Messie. Tel R. Josué b. Lévi, au rapport de R. Alexandrè (*Sanhédrin*, 98 *a*). Le Midrasch *Schemot* (ch. 25) fait dire explicitement à R. Yohanan : « Dieu a déclaré à Israël : bien que j'aie assigné à la *fin* une date fixe que vous fassiez pénitence ou non, si vous vous convertissez, ne fût-ce qu'un jour, la fin arrivera avant son temps ».

Ainsi s'est continuée la doctrine des Prophètes, malgré les calculs de Daniel prédisant, d'après la tradition, la date fatale de l'arrivée du Messie ; ainsi également l'espérance messianique n'a rien perdu de sa vertu éthique, de sa puissance réformatrice.

ISRAEL LÉVI.

LA LÉGENDE DE L'EXORCISME D'UN DÉMON

PAR SIMON B. YOHAÏ

Dans cette *Revue*[1], MM. Israël Lévi et J. Halévy ont fait de la légende de l'exorcisme du démon Ben Talmion (ou Ben Temalion), par Simon b. Yohaï (*Meïla*, 17 *b*), l'objet d'une étude pénétrante. M. Israël Lévi ramène le nom du démon que Simon b. Yohaï chasse du corps de la fille de l'empereur à celui de l'apôtre Bartholomée, qui, suivant les histoires apocryphes des apôtres, guérit dans l'Inde la fille du roi Polymnius de la possession. D'après M. Lévi, la priorité appartient à la légende chrétienne ; ou plutôt, comme il le prétend dans son deuxième article, le récit talmudique aussi bien que le récit chrétien se rattachent, en dernière analyse, à un ancien récit indien, où un brahmane délivre du démon la fille du roi.

Quoi qu'il en soit du nom du démon, toujours est-il qu'il existe une grande analogie entre la légende de Simon b. Yohaï et celle de Bartholomée. Mais il y a une autre légende chrétienne qui offre une affinité plus étroite encore avec celle de Simon b. Yohaï, parce qu'elle implique, bien qu'imaginé, le même fonds historique, c'est la légende de saint Abercius, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, telle que la raconte Siméon Métaphraste (xe siècle) et telle qu'elle se trouve dans les *Acta Sanctorum*[2].

[1] *Revue*, VIII, 200-202 ; X, 60-65, 66-73.
[2] *Acta Sanctorum*, Octobre, t. IX, (1896), au 22 octobre.

Cette légende, qui a gagné en intérêt par la découverte[1] de l'inscription tumulaire d'Abercius, renferme l'épisode suivant de la vie miraculeuse de l'évêque. Le chef des mauvais démons apparut, en songe, à Abercius et le menaça de lui montrer Rome contre son gré[2] Le démon s'y prit de la manière que voici. Il s'introduisit dans la fille de l'empereur Antonin (Marc-Aurèle)[3], laquelle était âgée de 16 ans. L'empereur et l'impératrice Faustine usèrent de tous les moyens pour chasser le démon du corps de leur fille. Mais en vain. Le démon cria lui-même, par la bouche de la jeune fille, qu'il ne s'en irait qu'après qu'Abercius, l'évêque d'Hiérapolis, serait venu à Rome[4]. L'empereur mande Abercius à Rome. En chemin, un vigneron du nom de Trophinion se joint à lui. Arrivé dans la capitale, l'évêque, par ses prières, déloge le démon. Pour prix de cette guérison, Abercius n'accepte rien, sinon qu'à Hiérapolis on construira des thermes à l'endroit où jadis il avait fait jaillir des sources d'eau chaude par ses prières et qu'on distribuera du blé aux pauvres.

Ce qui, dans cette légende, nous intéresse pour le récit de Simon b. Yohaï, c'est que nous y apprenons le nom de l'empereur et de sa fille, lesquels noms ne sont pas donnés dans le récit talmudique. Car, dans ce dernier récit, il ne saurait être question que de Marc-Aurèle Antonin et de sa fille Lucilla, qui était la fiancée de Lucius Verus. Comme l'ont établi les savants éditeurs de la légende d'Abercius[5], l'âge que cette légende attribue à la princesse concorde avec celui que présente l'histoire. En effet, Lucilla était née en 147 après Jésus-Christ et elle avait 16 ans en 163, lorsqu'elle se maria avec Lucius Verus. Il faudrait donc poser l'année 163 comme celle où se passa l'événement dont parlent les deux légendes. Naturellement, l'on n'est pas forcé d'admettre, malgré cette date précise, qu'il y ait eu guérison réelle par un thaumaturge venu d'Orient. Mais un point est incontestable, à savoir que la légende chrétienne attribue à Abercius, l'évêque phry-

[1] Voir Dietrich, *Die Grabschrift des Aberkios*, Leipzig, Teubner (1896), et l'article sur cette étude dans le supplément de la *Münchener Allgemeine Zeitung*, du 11 août 1897.

[2] Cf. la légende de Simon b. Yohaï, d'une version probablement ancienne, dans *Beth-Hamidrasch*, IV, 117 : נתראה לו [ב]חלום אשמדאי שר השידים.

[3] *Acta Sanctorum*, *l. c.* p. 504 : ... εἰς Ῥώμην ᾤκει καὶ τὴν τοῦ βασιλέως Ἀντωνίνου παῖδα ... εἰσδύεται καὶ αὐτίκα ἐκμαίνει. Cf. Raschi sur *Meïla*, 17*b* : עאל בברתיה דקיסר ונשתגעה. Dans la « Agada » du *En Yacôb*, tr. *Meïla*, le démon dit : אעול בברתיה דקיסר ותשתגע.

[4] De même dans Raschi, *ib.* (d'après une Agada) : והיתה צועקת ואומרת הביאו לי את ר' שמעון בן יוחי בכל שעה. Cf. *Beth-Hamidrasch*, IV, 117 : ...ואצעק בשמך ר' שמעון ר' שמעון.

[5] *Acta Sanctorum*, *l. c.*, p. 487 (§ 8).

gien, la même cure que la légende juive attribue au docteur palestinien Simon b. Yohaï. De même, le rôle du démon est pareil dans les deux récits, en ce sens que, selon les deux relations, le démon part exprès pour Rome et s'introduit dans la fille de l'empereur : d'après la légende chrétienne, pour contraindre Abercius à s'y rendre, d'après la légende juive, pour présenter Simon b. Yohaï comme thaumaturge et pour le soutenir dans sa mission. D'autre part, le salaire qu'Abercius reçoit pour sa guérison ressemble à celui de Simon b. Yohaï : celui-ci obtient l'annulation du décret qui menace les Juifs de Palestine, celui-là reçoit des promesses de bienfaits pour sa ville d'Hiérapolis. Abercius et Simon b. Yohaï deviennent à cette occasion les protecteurs de leur pays. Une autre analogie curieuse, quoique fortuite, c'est que le docteur juif passe pour le restaurateur des thermes de Tibériade [1] et qu'Abercius s'emploie en faveur des thermes d'Hiérapolis.

On ne saurait formuler d'hypothèse sur le rapport de ces deux légendes qui offrent le même fonds, d'autant que la légende d'Abercius telle que nous la possédons ne remonte qu'au xe siècle. Toutefois, ce n'est pas au hasard qu'est dû le récit, pareil dans les deux légendes, de l'exorcisme du démon dans le corps de la fille de Marc-Aurèle. Un même noyau historique a dû exister à la base de ces deux légendes, à moins que l'une n'ait emprunté des éléments à l'autre. Je ferai remarquer, sans y insister, comme chose singulière, que le nom de בר יוחי présente à l'oreille une certaine affinité avec Abercius et que le nom de בר תמליון (ou בר תלמיון) n'est pas sans analogie avec le nom du compagnon d'Abercius, Trophinion.

W. Bacher.

זכרון בית רומי [2]

On sait que dans certaines éditions du *Séder Olam*, à la suite de plusieurs résumés d'histoire juive, se trouve un abrégé d'histoire romaine en quatre pages, écrit en hébreu, au milieu du xiie siècle, par Abraham b. David de Tolède (il a été traduit en

[1] Graetz, *Gesch. d. Juden*, IV, 2e éd. 198, 474.

[2] Note lue à l'Académie des inscriptions, le 22 octobre 1897.

latin par André Zeller, Stuttgart, 1724). On ne s'arrête presque jamais à ces pages, qui n'apprennent rien d'historique, et qui sont loin d'être un modèle d'exactitude et de précision[1].

Cependant, ce résumé est intéressant au point de vue de la philologie, par ses transcriptions naïves des noms propres, écho de la prononciation vulgaire à cette époque, ensuite par quelques étymologies inattendues ou, au moins, curieuses.

Les transcriptions hébraïques des noms latins sont capricieuses. Tantôt la désinence latine a été maintenue, par exemple Romulus, Tarquinius, Brutus, Octavianus, Augustus ; tantôt elle a été modifiée, par exemple Cassio, Domitien, Antonien, Macrin, Aurelio, Néron, Commodo, Thodos. Est-ce qu'avec la même inconséquence, en français, nous ne disons pas, d'une part, Cassius, Titus, etc., et d'autre part, Tibère, Hadrien, Antonin ? Trop souvent le copiste ignorant a estropié la lecture des noms propres. Pour Tarquin, il écrit טורכיוס, lisez טורכינס, et encore le premier ו est peut-être à placer avant le י ; sinon, ce serait la preuve que déjà on ne prononçait plus le *v* (= u) médial avant l'*i*. — Pour Brutus, il y a ברוניש, soit ני = ט. — Honorius = אנדרש, lisez אונריש. — Claudius : בלאוריש ; corrigez ב et ר en כ et ד. — Albinus : אלגנוש ; lisez ב pour ג. Pour expliquer ces derniers noms, André Zeller s'est donné beaucoup de mal, sans succès : il s'est demandé quel est ce *Belores*, et que signifie *Algenos* ? Il a vu dans le mot דוסדיר le latin *Desider* = Didier, l'avant-dernier roi lombard, au lieu de corriger en ריכריד, Recared (Ier). Ce dernier nom est aisé à deviner ; l'auteur ne dépasse guère la fin du VIe siècle, s'arrêtant à la naissance de l'Islamisme, après avoir nommé saint Grégoire-le-Grand, גורגוראש. — Quintillus : קוטיל, à rapprocher de la transcription du nom de Tarquin ; Constans : קסנטש. — Valens : בלשינש. — Le nom le plus bizarre est celui de רצפולשיאן, pour Dioclétien. Il faut lire דיאקל', comme l'a le *Cémah David*.

De plus, il faut noter le son sifflant de la syllabe *ti* devant une voyelle, puisque *Gratian* est exprimé par גרסיאן ; le nom *Domitien* est transcrit deux fois *Domistian*, דמשטיאן ; c'est aussi l'orthographe adoptée pour ce nom dans le *Séfer-ha-Kabbala* du même auteur. Dans *Théodose*, l'*é* a été élidé ; il reste *Thodos*, הודוס[2].

[1] Il ne faut pas demander à l'auteur une méthode bien rigoureuse. On notera, sans étonnement, des omissions dans la liste des rois et empereurs, une lacune de plusieurs siècles entre Brutus, consul, et Jules César, l'omission d'Othon et de Vitellius entre Galba et Vespasien; autre omission après Domitien, etc. Il y a aussi des inversions et bien des confusions. Toutes ces inexactitudes se retrouvent dans l'abrégé analogue, un peu différent par la forme, publié dans *Mediæval jewish Chronicles*, t. II, d'après un ms. de la Bodléienne.

[2] On a repris le nom qui se trouve dans le Talmud.

— *C* = *g*, ג; *Caius* [1], גיוס; Marcianus, מרגיאנוס. — Le nom *Pupien* est écrit בובאנוס avec *b*, à la manière des Arabes, qui ne prononcent pas le *p*. Pourtant le mot *Pompée* est écrit פומפיוס, et, par une exagération à l'inverse, Sévère = כפארוס.

Notre historien appelle Constantinople « une ville *nobila* » (sans barbarisme à cette époque) : il ne soupçonne pas le sens de la finale de ce nom, πόλις. Il est vrai que, si cette étymologie était exacte, il manquerait une syllabe *no*, sur deux ; mais l'auteur n'y regarde pas de si près. — A Rémus et Romulus il attribue les deux noms des mois de mai et de juin : *Mai*, מאייו, dit-il, signifie « grand », *magno*, comme *iunio*, יוניו, signifie « petit ». — Selon lui, le Capitole קמפיטליו, *campi d'oglio* « champs d'huile », s'appelait jadis דמבטולין, *domu*... (?), et signifiait : « maison du Conseil » !

Enfin, à l'imitation du *Iosiphon*, dont notre historien procède et qu'il invoque à ce propos, il dit que Titus mérite les plus grands éloges. Il va plus loin, il lui attribue de nombreux écrits en grec et en latin, puis il dit que cet empereur était non moins savant en chimie, « dans la science de l'Alambic, אלמביק », sans s'inquiéter de la date à laquelle l'Alambic a été inventé.

Il semble que le lecteur se trouve devant un imagier du xve siècle, qui habillait à la mode de son temps les héros de l'antiquité.

MOÏSE SCHWAB.

UNE FAUTE ANCIENNE DANS LA PRIÈRE על חטא

Dans la prière, bien connue, appelée על חטא se trouve l'expression incompréhensible בכפה שחד « ... pour le péché que nous avons commis par *la paume* du présent corrupteur ». Le féminin כפה, au lieu de כף, est déjà singulier (on ne le rencontre qu'au pluriel et pour les *palmes*). Ensuite que viendrait faire ici la paume ou la main ?

Je suppose que cette leçon est une corruption ancienne de בכפר ובשחד « par rançon et présent corrupteur ». Cf. Prov., IV, 35,

[1] C'est aussi l'orthographe adoptée par les plus récents historiens de Rome, se basant sur la découverte d'inscriptions latines.

לא ישא פני כל כפר ולא יאבה כי תרבה שחד « il n'aura égard à aucune *rançon* et n'acceptera rien quand même tu multiplierais les *présents* ». Que le mot כפר comporte le sens de *présent corrupteur*, c'est ce que montre, entre autres, I Samuel, XII, 3 [1].

« Rançon et présent » sont synonymes, comme les mots בנשך ובמרבית « par intérêt et usure » qui suivent. Le Mahzor roman (Constantinople, 1574, qui ne doit pas être confondu avec celui de Rome ; cf. Steinschneider, *Cat. Bodl.*, n° 2588) a déjà la mauvaise leçon de nos textes. Ceux de Rome, d'Avignon et d'Espagne, qui, comme on le sait, écourtent la prière על חטא, n'ont pas notre passage.

FÉLIX PERLES.

UNE DATE CHRONOLOGIQUE

DANS UNE PIÈCE DE POÉSIE DE SAADIA

Dans les *Semitic Studies in memory of Al. Kohut*, M. Neubauer a publié une poésie de Saadia qui renferme la date suivante : לקץ חמשים ואחת ושמנה מאות « A la fin de 851 années » (p. 394, l. 1). M. Neubauer dit qu'il s'agit du nombre d'années écoulées depuis la destruction du Temple, et ayant adopté cette explication dans mon article, *Revue*, XXXV, p. 125, j'ai cru pouvoir en déduire que Saadia composa sa poésie en 919. Mais mon ami M. Halberstam, de Bielitz, m'a fait remarquer qu'il faut rapporter cette date au prophète Ezéchiel mentionné auparavant dans cette pièce. Cette explication s'impose dès qu'on lit les vers dans leur ensemble.

La strophe sur le quatrième commandement du Décalogue exprime cette opinion que, dans les trois parties de l'Ecriture, le sabbat est considéré comme équivalent à tous les autres commandements dans l'Exode, XVI, 26 et suiv., où l'on réprouve la non-observation du sabbat par ces mots : « Jusqu'à quand résisterez-vous à suivre mes prescriptions et mes doctrines ? » dans Ezéchiel, XX, 19 et suiv., où la sainteté du sabbat est

[1] Comp. aussi Nombr., XXXV, 31-32 ; Amos, V, 12 ; Ecclésiastique, XLVI, 19. La Peschito traduit ce mot, dans tous ces passages, par שוחדא.

placée en face de la pratique de tous les commandements; dans Néhémie, IX, 14, ou, de même, le sabbat est mis en relief à côté de toutes les autres lois.

Le passage sur Ezéchiel est ainsi conçu : סגן כהונה כהושלה בנבואות, עוררה לקץ המשים ואחת ושמונה מאות, פולכה ככל התקים. Cela signifie : « Le chef du sacerdoce (c'est-à-dire le prêtre Ezéchiel), quand il fut envoyé pour prophétiser, le réveilla (le sabbat, עוֹרְרָהּ) à la fin de 851 années, l'égala פְּלָכָהּ = שְׁקָלָהּ, mot employé à cause de la série alphabétique adoptée dans la versification) à toutes les prescriptions ». Les 851 années sont celles qui, d'après la chronologie traditionnelle, se sont écoulées depuis l'entrée en Terre-Sainte jusqu'à la destruction du premier Temple (voir Raschi sur *Sanhédrin*, 38 *a*, *s. v.*, עולא אמר ; M. Halberstam indique aussi *Séder Olam Zouta* au commencement : ושמונה מאות וחמשים משבאו לארץ עד שגלו הרמנה . Ce qui est remarquable, c'est que Saadia parle de 851 années, et non de 850. M. Halberstam explique que Saadia se référait à Ezéch., XXXIII, 22, d'après lequel verset l'activité prophétique d'Ezéchiel ne se poursuit d'une façon continue qu'à partir de la douzième année de l'exil de Joyachin, c'est-à-dire un an après la ruine du premier Temple; c'est pourquoi il donne l'an 851 comme l'année de sa vocation.

Qu'on me permette encore de produire ici une autre observation que m'a communiquée M. Halberstam. Le mot שלרין (*Semitic Studies*, p. 392, l. 11) ne comporte pas la correction que j'en ai proposée, car l'expression de הגאון שלרין (le Gaon à la droite de l'Exilarque) désigne le Gaon de Soura (voir Harkavy, *Vie de Samuel b. Chofni*, p. 29).

Enfin, je ne voudrais pas priver nos lecteurs d'une conjecture ingénieuse de M. Halberstam. Suivant Rapoport (*Hamaggid*, 1862, p. 325), que Zunz reproduit (*Literaturgesch. d. synagog. Poesie*, p. 94), un passage d'une poésie liturgique de Saadia donne la valeur numérique de son nom סעיד בן יוסף אלפי. Or, M. Halberstam a trouvé que la poésie du Gaon publiée par M. Neubauer donne elle aussi, dans les mots du début (p. 392, l. 20), גבר חכם בעז, cette valeur numérique (352), comme les mots סעיד בן יוסף. Si c'est l'effet d'un pur hasard, toujours est-il qu'il est bien curieux; et si cela n'est point dû au hasard, nous aurions une confirmation, dont, d'ailleurs, nous n'avions pas besoin, des droits de Saadia à la paternité de ce poème.

W. Bacher.

L'INSCRIPTION N° 206 DE NARBONNE

I

Cette inscription semble présenter une énigme indéchiffrable, et la lecture proposée tout récemment par M. Israël Lévi (*Revue*, XXXIV, 302) ne paraît, pas plus que les précédentes, répondre au texte primitif. A supposer qu'il s'agisse, en effet, d'un prosélyte, supposition qui concorderait parfaitement avec les mots de la 2e ligne, peut-on admettre que l'auteur de l'inscription, qui est manifestement très familarisé avec la langue hébraïque, n'ait pas trouvé de termes plus heureux, pour désigner l'acte accompli sur son prosélyte défunt, que l'expression tout au moins bizarre de la 3e ligne. La tournure ne serait pas beaucoup moins singulière si, par une correction forcée, on changeait en נטרפה le mot נפטרה, auquel il est impossible d'attribuer le sens adopté par M. Lévi. Comme il faut forcément corriger des mots de cette inscription, je crois que la correction doit porter sur le mot suspect de ערלתו. On sait qu'un grand ר, de forme semi-circulaire, peut être pris, avec le ו qui suit, pour un ע. En admettant donc que le sculpteur se soit trompé, ce qui n'est pas invraisemblable, et ait écrit יודלתו, pour יולדתו, on peut admettre qu'au lieu de ערלתו, il faut lire יולדתו. L'inscription signifierait donc que la mère de David est décédée deux jours avant lui. Ces deux morts, qui se sont suivies de si près, ont peut-être frappé l'esprit assez vivement pour qu'on ait cru nécessaire de le signaler sur la pierre tumulaire. Peut-être aussi était-ce une année d'épidémie, pour que le fils ait suivi de si près sa mère dans la tombe. On peut également supposer que la pierre tumulaire de la mère, qui était certainement enterrée dans le voisinage du fils, contenait des détails plus précis sur la famille, dont le nom n'est même pas mentionné dans l'épitaphe de David.

En outre, en examinant de près cette inscription de quatre lignes, on reconnaît qu'elle a une forme métrique. Le mètre se compose de seize voyelles longues, les brèves étant négligées selon l'usage des poètes hispano-arabes, et la rime est בה et בא. Il en ressort que le mot ע[מ]ו, complété dans la 2e ligne, et que le sens général du texte ne permet pas d'admettre, est aussi exclu par le mètre. Celui-ci suppose un mot de deux syllabes, qui est

כמי. « Ici, chez moi, dit le monument, est abrité David, en moi il est caché ». Au lieu de כי נחבא, il faut donc lire בי נחבא, lecture nécessitée également par la construction, autrement la 3e ligne serait comme en l'air. L'auteur n'a employé le mot נחבא que parce que ce mot se trouve dans la suite du passage emprunté à I Samuel, XXIII, 19, au verset 23. « Deux jours après la mort de sa mère, continue l'inscription, lui aussi a pris ce chemin ». Le mètre, dans la 4e ligne, exige également d'autres mots que לעולם הבא, ajoutés par M. S., qui ne paraissent pas vraisemblables, et qu'on n'aurait pas placés dans le voisinage immédiat de הלך בנתיבה. Le mot נתיבה, d'après Proverbes, XII, 27, fait allusion à la mort ou à l'immortalité. En tenant compte du contexte et des exigences métriques, il faudrait peut-être compléter ainsi : בצל שדי להתישבה. Ce sont aussi les nécessités du mètre qui expliquent la redondance de certaines parties de l'inscription, comme אשר היא dans la 1re ligne, תענה ותגיד dans la 2e ligne, ainsi que l'emploi du nom de mois בול, qui, il est vrai, est biblique, au lieu du nom de trois syllabes מרחשון.

DAVID KAUFMANN.

II

M. Schwab reconnaît que le verbe indiquant la circoncision (3e ligne) est *bizarre* ; j'ose dire qu'une telle expression, נפטרה ערלתו, est *absolument impossible*. Il est sûr, d'ailleurs, que s'il s'agissait d'un prosélyte, il y aurait dans l'inscription quelque allusion comme נכנס בבריתו של א"א ou הובא תחת כנפי השכינה. Dans la 4e ligne la conjecture [לעולם הבא] ne donne aucun sens. Je ne connais pas les solutions proposées dans les *Archives des missions scientifiques*, et il est difficile de faire de nouvelles suppositions sans le fac-simile de M. F.-P. Thiers, mais j'ose tout de même proposer de lire comme suit :

בשני ימים אחר נפטר ולעולמו הלך בנתיבה
ביום בול י"ו בו בסוף היום לקבר הובא

Donc : pas de prosélyte et pas d'expression bizarre, mais : « Deux jours après être mort et parti pour son éternité, le 16 Heschwan, à la fin du jour, il fut conduit à la tombe ». On connaît l'expression הלך לעולמו « entrer dans son éternité. » La fin de la 4e ligne הובא rime avec *toutes les autres* lignes, car il n'y a

pas de différences, même dans les poésies classiques, entre les rimes בה et בא.

Et pourquoi l'enterrement eut-il lieu deux jours après la mort? Tout simplement parce que (si les signes ב׳ ק׳ sont justes) en 5082 (1321) le 14 Heschwan, jour du décès, était un *vendredi* et que le samedi l'inhumation ne pouvait avoir lieu.

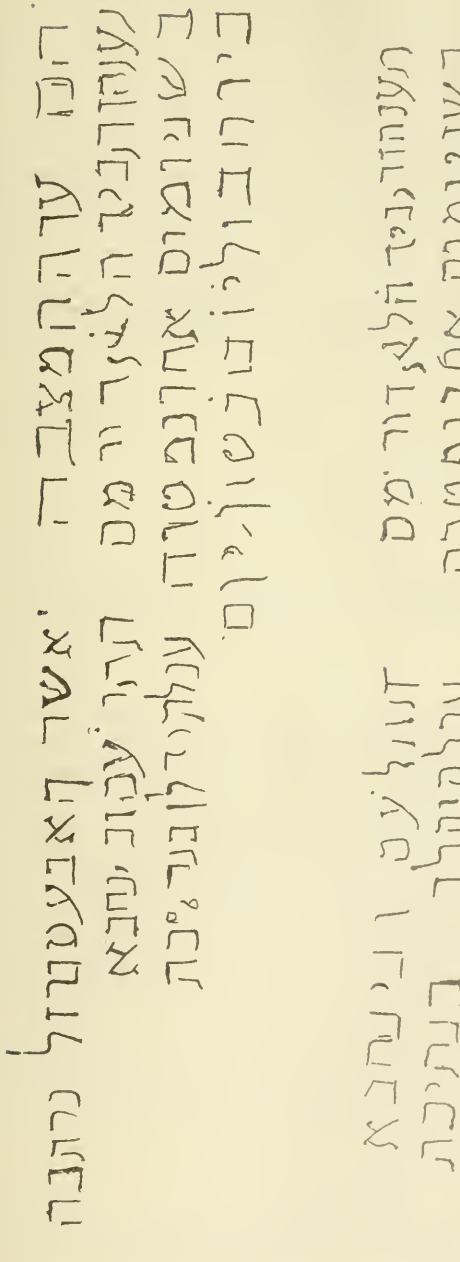
Prague, juillet 1897.

A. Kaminka.

III

Un mot seulement pour répondre aux savants contradicteurs... de M. Schwab. Notre cher trésorier a bien voulu me soumettre la copie de cette inscription de Narbonne que les *Archives des Missions scientifiques*, 1873. p. 553 avaient déclarée illisible. Je lui ai suggéré la lecture qui a été imprimée dans cette *Revue*, et qui devait, dans ma pensée, servir seulement de point de départ à des recherches ultérieures. Mon savant ami a cru bon de me dénoncer comme l'auteur de ce déchiffrement; c'était un excès de scrupule, dont il faut le louer, mais dont je me souciais peu. Si j'avais attaché quelque importance au contenu de cette inscription, j'aurais poussé plus loin mes investigations. J'aurais, cela va sans dire, commencé par m'enquérir de la traduction donnée par mes devanciers. Ce souci m'aurait montré l'inutilité de mon intervention, car, à mon insu, j'ai exactement reproduit la version de mes prédécesseurs, publiée dans les *Archives des missions scientifiques*. Je m'écarte seulement de leur interprétation en lisant עגלתו, au lieu de עגלתו « sa génisse ». Pour couper court à toute nouvelle discussion, je publie ici les deux essais de fac-simile qui ont été envoyés à M. Schwab par M. Thiers et qui doivent d'autant plus inspirer confiance qu'ils ont été faits sans parti-pris, le savant archiviste de Narbonne déclarant ne pas savoir l'hébreu. Je préviens seulement les lecteurs que la reproduction n'en est pas très fidèle, M. Schwab ayant corrigé légèrement la forme des lettres au fur et à mesure que j'avançais dans le déchiffrement de ces lignes. En particulier, les points sur les dernières lettres du bas ne sont rien moins que sûrs.

Qu'il me soit permis d'ajouter que les lignes les plus difficiles à lire étaient la première et la seconde, la seconde surtout où le mot מכתתה est à cheval sur les deux parties de la pierre, divisée en deux tables. Ce sont justement celles dont mes confrères ne contestent pas l'exactitude de la lecture. *Où le texte ne présente*



FAC-SIMILÉS DE L'INSCRIPTION HÉBRAÏQUE DE NARBONNE.

presque aucune difficulté, c'est précisément dans la *troisième* ligne. Le mot נפטרה est d'une netteté parfaite. Quant au mot suivant, il peut se lire ערלתו ou עולתו. Il n'est pas inadmissible que le lapicide ait employé ce terme dans le sens de « sa jeune fille en bas âge », quoique ce nom ne soit jamais employé dans la Bible au féminin ni autrement qu'en relation avec la « mère ». C'est donc au graveur que vont les objections de mes confrères. Je n'ai pas à le défendre et trouve aussi que les termes dont il s'est servi sont détestables. Mais il serait au moins naïf de vouloir lui faire dire autre chose que ce qu'il a dit. Il ne faut pas non plus lui prêter des scrupules de lettré qu'il ne soupçonnait pas. Un écrivain qui met אשר היא נכתבה et שני ימים אחר נפטרה n'est pas un puriste. C'est un styliste à la Buxtorf, heureux seulement quand il copie la Bible.

ISRAEL LÉVI.

ÉLIE B. JOSEPH DE NOLA A BOLOGNE

Dans un petit recueil de poésies manuscrites que je possède, et qui provient de l'Italie septentrionale, se trouve une élégie sur le médecin Elie de Nola. La provenance de ce ms. suffit déjà à faire croire que ce personnage est bien l'homme de ce nom qui fleurit vers le milieu du XVIe siècle et qui était de Bologne. A côté d'Abraham b. Isaac, le petit-fils de Yehiel de Pise[1], qui, d'après la notice d'un registre de circoncision, eut un fils, le 2 juillet 1534, à Bologne[2], Guedalia ibn Yahia ne nomme comme savants connus de Bologne qu'Isaac Monselice et Elie de Nola[3]. C'est le fameux médecin Elie de Nola ou Nolano, qui, d'après David de Pomis, était un des plus grands médecins de l'époque.

Si c'est lui qui traduisit du latin en grec la *somme* des huit livres de la physique d'Aristote, par Robert Grossetête, évêque de Lincoln, son père s'appelait Joseph et lui, Elie, faisait, à la fin de

[1] Voir notre article, *Revue*, XXXII, 130 et suiv.

[2] La fin de mon manuscrit, intitulé קונטרס דיוקים שונים, est ainsi conçue : עו׳ בבולוניא יום ה בֶ לוכיוו רצ״ד בנו של הר׳ אברהם מפיסא יצ״ו.

[3] שלשלת הקבלה, éd. Venise, f° 65 *b* : רבי אליא מנולה שם.

1537, métier d'écrivain et de traducteur hébraïque [1]. D'autre part, si notre Elie est aussi identique à Helia Nolanus [2], le collaborateur de Moïse Alatino [3], traducteur de la paraphrase de Themistius des quatre livres d'Aristote sur le ciel et le monde, lequel Alatino est mort probablement dans la nuit du 17 avril 1605, à Venise, la traduction de Moïse ayant paru, en 1574, à Venise, on peut poursuivre durant quarante ans la trace d'Elie b. Joseph.

Sans doute, l'élégie ne fait pas allusion à son métier de traducteur, mais comme elle en fait un savant versé dans beaucoup de sciences, l'on ne saurait douter qu'elle ne parle de lui. L'élégie nous apprend, de plus, qu'il était exégète, et, si je comprends bien la troisième strophe, qu'il écrivit un commentaire sur les Psaumes à côté d'autres ouvrages qui contribuèrent à sa gloire. Parmi ces ouvrages on pourra compter le commentaire sur Job, qui est conservé dans le ms. 348 d'Oxford [4]. L'auteur porte là le même nom d'Elia Nolano אביר הרופאים, qui était devenu sa dénomination habituelle. Selon toute vraisemblance, il faut attribuer au même auteur le ms. Ghirondi, n° 104, dont les considérations et commentaires agadiques-philosophiques sur l'Ecriture peuvent fort bien appartenir au médecin philosophe de Bologne.

Samuel Archevolti, qui, du 22 ab au 16 elloul 1563, copia à Bologne le ms., désigne notre Elie par le titre ההכם מגולא אביר הרופאים ; il l'appelle encore הראר"ר מגולא, c'est-à-dire, הר' ר' אליה רופא יחיה מגולא [5].

Honoré également par les Juifs et les Chrétiens, comme le remarque expressément notre poésie, Elie passa ses jours à Bologne, dans la pratique de son art et l'étude de la littérature juive. Est-il mort dans cette ville ? S'il est permis de risquer une conjecture et si, dans le vers : מגני ידיד נסע רשם נגלה, le mot שם est un chronostique, Elie de Nola serait mort le premier jour de la Pentecôte, « le jour où le prophète reçut la Loi sur le Sinaï », c'est-à-dire le 20 mai 1580. Il n'est pas impossible, malgré cette date, qu'il soit mort à Bologne. Nous savons, en effet, que, malgré la fuite des Juifs de Bologne, en 1569, lors de laquelle

[1] M. Steinschneider, *Die hebr. Uebersetz. d. Mittelalters*, 476, note 93.

[2] *Ibid.*, 126, note 130.

[3] Kaufmann dans *Magazin* de Berliner, XVII, 172 et suiv. L'épitaphe de Moïse Amram Alatino est dans לוחות אבנים, éd. A Berliner, n° 15, celle de son fils Emanuel, *ibid.*, n° 16; cf. *Israelitische Letterbode*, III, 162.

[4] Par là disparaît le point d'interrogation de M. Neubauer au Catalogue, p. 932, *s. v.* Elya de Nola.

[5] M. Steinschneider, dans le Catalogue des ms. hebreux... Ghirondi, p. 32, suppose : (? אליה ראש ישיבה. Par la tombe aussi le doute de Perles, *Beitraege z. Gesch. d. hebr. u. aram. Studien*, p. 220.

Azaria de Rossi dut se sauver à Ferrare, les Juifs revinrent bientôt dans la ville [1].

Notre élégie ne saurait viser Elie de Nola de Rome, attendu que celui-ci se fit baptiser et changea son nom d'Elie b. Menahem ha-Rofé di Nola, en Ioan Paolo Eustachio. Etait-ce le même que celui qui, en 1573, rendit de Rome un avis favorable avec les plus grands rabbins de l'Italie, lorsque Joseph de Foligno, petit-fils du célèbre rabbin Moïse Nissim de Foligno, voulut épouser la femme de son frère qui était mort sans enfants [2] ? En tous cas, c'est le même que celui qui était en correspondance avec André Masius et qui, dès 1555, fit métier d'écrits cabbalistiques [3]. Nous savons, qu'après sa conversion il s'occupa de recopier des écrits de ce genre pour le Vatican [4]. Si nous considérons l'activité de ce copiste renégat, qui dura jusqu'en 1599, nous douterons que ce soit le même que l'auteur de l'avis rendu à Rome, en 1573.

Notre élégie met en relief la personnalité d'Elie b. Joseph de Nola ou Nolanus, médecin, traducteur, exégète, talmudiste, pleuré des Juifs et des Chrétiens, et empêche qu'on le confonde avec le transfuge Elie b. Menahem de Nola, copiste du Vatican.

DAVID KAUFMANN.

על פטירת אביר הרופאים כמהר"ר
אליה זלה' מנולה

Mètre : — — — — — — — —

קינה נפשי קום הדום ומר תקרא
על איש אלקי' כי מרום עלה
מני ידיד נסע ישם נגלה [5]
יום נאנן [6] קבל בהר תורה

קול צעקת הדעים [7] הלא נשמע
כי נאסף מאיר נבוני עם
להם כמו' יוסי בטרם טעם
על כן מאד אבכה וגם אדמע

[1] Joseph ha-Cohen, *Emeq habacha*, trad. allem. de Wiener, p. 113 ; L. Zunz, כרם חמד, V, 134.

[2] כהר יצחק, IV, 26 *c*. Comp. Kaufmann, *Revue*, XVII, 207, note 2.

[3] Perles, *l. c.*, 216-220 : en 1548 il écrivit le *Zohar* ; v. ms. Munich 68.

[4] Berliner, *Gesch. d. Juden in Rom*, II, 193 ; v. Sacerdote, *Revue*, XXX, 265 et suiv.

[5] Jos., xxxviii, 12.

[6] Moïse, d'après Nombres, xii, 7.

[7] Jér., xxv, 36.

לו נפתחו טעמי וסוד מקרא
אזן ובם חקר בראש פינות
ספר תהלות אל וברננות
חבר ועוד נוסף להוד נודא

שלש[1] זמן יומו ובמשנה
עצם מאד בה נמצא בקי
היה כמו בן יעקב נקי[2]
נתן כמר ריחו[3] ושושנה

גבר בכל חכמה ויד עם[4] שם
הציב בכל מקום תשובתו
בפרט בעיר שבתו ומולדתו
נודע לכל עברי ומתרשם[5]

על איש אשר אלה למנה לו
אבכה במר נפשי ואתמרמר
כי נשקע שמש ומר לי מר
אל יה לאור עליון מנת חבלו

אויה עלי ארץ בראש קרחה
זקן ונשים טף ובחורים
קרעו לבב נדכים וגם שרים
קינה לעני הוא ולא שמחה

חכם בכל מדע נכון להש
רופא אמונה בו וכן נזהר
עשיר ודל פוקד בלב נטהר
פלפל בגרסתיה וקמחו חש[6]

היה באיש גם זו[7] באגדה
דורש בכל לשון וצר פנים
פשט וסוד רמז בניגונים
מקשים לכל שיאל ויד הדה

[1] *Kiddouschin*, 30 *a*.
[2] Allusion à R. Eliézer b. Jacob. d'après *Guittin*, 67 *a*.
[3] Cant., I, 12.
[4] Is., LVI, 5.
[5] Croisé = chrétien. רושם = signum = la croix.
[6] *Yoma*, 46 *a*.
[7] *Sanhédrin*, 108 *b*.

דרך שביל תלמוד נהירן ליה[1]
גמר ודריק ביה לפום חרפיה[2]
לא שגבה[3] חזק ולא רפה
הכל בידו שם ליום עולה

קצר לשון עצר ולא אוכל
ספר במדותיו ונכבדות
חסיד בכל מפעל כלפידות[4]
עניו מאד אל כל וגם יוכל

תם

MAITRE ANDRÉAS ET JACOB B. ÉLIE

La conversion du médecin juif Maître Andréas[5] semble avoir provoqué, en 1421, une grande sensation parmi les Juifs de Venise. Les archives de Venise ont conservé le jugement prononcé par le Conseil des Quarante contre un Juif d'origine allemande, nommé Ruben b. Isaac, et contre un Juif de Sicile, nommé Vita, qui, tous deux, le 24 mai 1421, insultèrent l'apostat en pleine rue. Dans la rue S. Salvator, près de la maison de l'orfèvre Natali, ces deux zélateurs avaient couvert Andréas d'invectives et d'injures.

Comme les deux inculpés ne répondirent pas à l'injonction du tribunal, de se trouver dans les huit jours sur le pont du Rialto pour subir l'interrogatoire, ils furent condamnés à une amende de 1500 livres. Au cas où ils ne se présenteraient pas dans le délai d'un mois, ils devaient être expulsés de tout le territoire vénitien, et s'ils y remettaient le pied, ils encourraient une peine d'un an de prison avec nouvelle expulsion.

Il n'y a pas d'autres détails dans le document sur la suite de cette affaire. Nous y apprenons seulement que Ruben b. Isaac implora la grâce du Conseil et que, comme il ne pouvait parfaire la somme de 1500 livres, il demanda qu'on la réduisît à 800.

[1] *Berachot*, 58 *b*.
[2] *Baba M.*, 96 *b*.
[3] Deut., II, 36.
[4] Jug., IV, 4
[5] Voir la notice de Simonsfeld. *Revue*, XXI, 291.

Cet incident, indifférent en lui-même, nous servira à trancher une question d'histoire littéraire. Si ce maître Andréas, dans la bouche duquel Jacob b. Elie a placé sa satire sur la conversion[1], était notre médecin vénitien de 1421 ! Ce serait là une autre trace de la profonde et douloureuse impression que produisit l'apostasie de cet homme. Du même coup, l'épître de Jacob b. Elie prendrait, elle aussi, le caractère d'une attaque pieuse et littéraire, il est vrai, mais non moins forte pour cela.

Les paroles de Maître Andréas que Jacob b. Elie traduit en hébreu[2] ne sont alors que l'expression du repentir que l'apostat éprouve de s'être laissé pervertir par le mauvais penchant. Il a perdu sa croyance première, car, après une confession sincère, il ne peut adhérer à la foi nouvelle. Aussi, le malheureux apostat est là désespéré et déchiré, sa réputation et sa fortune sont ruinées. Les misères où il se débat lui montrent avec quelle horreur il faut repousser les séductions du mauvais penchant.

Jusqu'ici on n'avait aucun point de repère pour fixer l'époque de Jacob b. Elie et d'Andréas. Il semblait établi que Jacob b. Elie de Venise, l'auteur de l'épître au converti Saül, son cousin[3], était identique avec le soi-disant traducteur de notre épître d'Andréas. De là vient que M. Neubauer ajoute à son édition de la lettre cette assertion, qui n'est pas fondée (à s'en tenir au seul manuscrit) : « traduit par Jacob b. Eliah *de Venise*[4] ». Or, M. Steinschneider[5] a remarqué avec raison qu'une citation de Cicéron dans la bouche d'un Juif du XIIIe siècle, comme paraît l'être le polémiste[6] de Venise, a quelque chose d'étrange. Un examen approfondi de cette épître polémique contre Saül, qui, vu la richesse de ses détails historiques et littéraires, mériterait un commentaire étendu et une nouvelle édition, et de l'épître satirique d'Andréas ou, pour mieux dire, contre Andréas révèle une grande différence de style, donc deux auteurs.

Si nous posons l'année de la conversion du médecin Andréas, 1421, comme la date la plus vraisemblable de la rédaction de notre lettre, si, d'autre part, la citation de Cicéron qu'elle contient ne se laisse bien placer qu'à cette époque, on conclura que

[1] *Israelitische Letterbode*, de Roest, X, 73-77.

[2] *Ib.*, 77 : אגרת אשר חברה מאר׳ אנדריאה ומיפיו העתיק אותה ללשון הקודש ר׳ יעקב בכביר ר׳ אליה זכרונו לחיי העולם הבא.

[3] *Jeschouroun* de Kobak, VI, 1-32. Cf. *ib.*, 208, VIII (partie allemande), 40, et Lewin dans la *Monatsschrift*, 1870, 117 et suiv.

[4] *Letterbode*, X, 73.

[5] *Die hebr. Ueberzetz. d. Mittelalters*, p. 948.

[6] D'après Lewin, *l. c.*, 117, Jacob b. Hayim écrivait peu après 1269.

Jacob b. Elie vivait à Venise vers 1421 et qu'il faut le distinguer de son homonyme plus ancien, l'auteur de la polémique contre l'apostat Paul.

DAVID KAUFMANN.

LA FAMILLE כוצר OU COUSSERI A RIVA

D'après l'inscription de la tombe de Meschoullam Cousser [1], mort le 20 juillet 1541, le berceau de la famille des Cousseri semble avoir été Riva di Trento dans l'Italie septentrionale. Si ce Meschoullam est le même que le possesseur du Mahzor d'Oxford, n° 1097 [2], son nom complet était Meschoullam b. Mardochaï. Mais alors Mardochaï b. Meschoullam de Riva, sur qui nous avons quelques renseignements, fut son fils. C'est à lui qu'appartenait le manuscrit du Çiouni (ms. Halberstam 405, aujourd'hui au Judith College) ; c'est lui l'auteur des lettres contenues dans cet autre manuscrit Halberstam 390, d'après lesquelles il aurait encore vécu à Riva en 1564. Nous savons, en outre, que, le 12 adar 1570, il maria sa fille Pessel à Mardochaï, dit Marco. Ce dernier était fils de Caliman Coën et petit-fils de Mardochaï Coën, qui, le 22 novembre 1547, perdit la vie avec toute la communauté d'Asolo, quand la population se livra à des excès sur les Juifs [3]. Peut-être était-ce le même Mardochaï Cousser dont la fille fut enterrée en 1578 à Mantoue, suivant un registre manuscrit, que je possède, de la société religieuse de cette ville [4].

Comment expliquer et transcrire exactement le nom de cette famille ? Nous n'avons point affaire à un mot hébreu ; car nous n'en rencontrons pas la traduction italienne ou plutôt l'original italien, comme c'était l'habitude en Italie pour les noms de famille d'origine israélite. Il suffit de penser à מן האדומים dei Rossi, מן העכורים dei Piatelli ou Mansi, מן התפוחים de Pomis et aux noms

[1] *Revue*, XXXIII, 311, où il faut lire : de Riva au lieu de d'Arco, et, p. 314 רלכה.

[2] *Ib.*, XXXI, 292.

[3] Marco Osimo, *Narrazione della straga compita nal 1547 contro gli Ebrei d'Asolo*, p. 15, 106.

[4] Dans la liste des הוצאות הבראות de של"ה : ג -- עבו' בת ר'מרדכי קוצר.

pareils, pour trouver remarquable qu'il n'y a point pour קוצר de mot italien.

D'autre part, la transcription de ce nom en italien est curieuse. Encore aujourd'hui le nom de cette famille se retrouve dans l'Italie du nord sous la forme de Cuzzeri. Marco b. Meschoullam qui, en 1570, marie sa fille Pessel, s'appelle Cusser. Or, si ce nom était réellement le nom hébreu qu'il paraît contenir, il ne serait jamais devenu Cusser d'après la prononciation italienne, mais Cosser. La voyelle *ou* prouve déjà que la prononciation de ce nom n'est pas d'origine italienne, mais que ce nom a dû être apporté ainsi constitué d'Allemagne.

M. Steinschneider a rapproché justement le nom de Cousser de celui de Yekouthiel [1]. En Allemagne, où l'on prononçait Yekoussiel, est né, par abréviation et simplification, le nom de Kussel, qui ensuite est devenu Koss. Ce dernier nom a été le point de départ de nouveaux noms. C'est ainsi que, par l'addition si fréquente du mot « Mann », comme dans Feiwelmann, Liebmann, Liebermann, Seligmann (on en compte jusqu'à cinquante [2]) s'est formé le nom de Kossmann. Par là nous comprenons pourquoi Kossmann accompagne si souvent en Allemagne le nom de Moïse. Quelle relation y a-t-il entre Moïse et Kossmann ? Par quelle association de sons ou de pensées est-on arrivé de l'un à l'autre ? Il suffit qu'on se rappelle que Yekouthiel est un des sept noms de Moïse [3], et l'on saisira immédiatement le rapport entre Kossmann et Moïse.

Sans doute, l'origine de ce nom a été tellement obscurcie par la transcription hébraïque (קאשמן), que d'après cette façon d'écrire on a prononcé Koschman et même Koschmé et qu'on s'est éloigné de plus en plus de la forme primitive. Comme *s* et *f* permutent dans le langage des enfants et des dialectes, Kossmann a pu devenir Koffmann. Cela expliquerait qu'à côté de Yekouthiel et Meschoullam, on voie apparaître d'ordinaire le nom de Kauffmann.

Mais parallèlement à la formation Koss ou Kuss, il s'en est établie une autre qui est devenue Kousi, Kousel, et Kousser. Le plus souvent on rencontre Kousi qui accompagne le nom de Meschoullam [4]. Au lieu de קוזי, on lit souvent קוצי [5], vu qu'en italien l'*s* dur est rendu par *z*.

La forme qui conduit à celle de Cousser est celle de Koser, d'où

[1] *Catalogue des mss. hébreux de la bibliothèque municipale de Hambourg*. p. 173, note 2.

[2] Zunz, *Gesammelte Schriften*, II, 39.

[3] Cf. ma note, *Monatss.*, XXXVIII, 237.

[4] Cf. Steinschneider, *l. c.*, 172.

[5] Cf. la signature du rabbin Kouzi b. Ascher de Montagnone. *Revue*, X, 187.

j'explique le nom de Kossermann[1], et Kotzer, que j'identifie à Yekouthiel ou Moïse. Cette forme se trouve dans un document de Mayence de 1470, où l'on accorde une prolongation de séjour d'un an[2] à quelques Juifs chassés de la vallée du Rhin, parmi lesquels il y a un Kotzer de Waldaffe. D'après les autres noms du document, c'est là un prénom et non pas un nom de famille ; et c'est dans ce prénom, comme me l'a écrit M. le rabbin Salfeld, que nous aurions l'origine du nom de la famille italienne des קוצר qui ainsi serait venue du Rheingau.

Dès lors, il faut renoncer à voir[3] sur la tombe de Meschoullam Cousser de Riva des armes avec l'emblême de la récolte et assigner pour origine au nom de Cousser le nom de Yekouthiel.

DAVID KAUFMANN.

P. S. — Ahron Luzzatto, dans sa collection des épitaphes hébraïques de Trieste, גל אבנים, n° 25, mentionne l'épitaphe d'un certain Abraham קוצר mort le 15 Tébet 5596 (= 6 janvier 1836). Cette manière d'écrire ce nom de famille confirme mon hypothèse sur l'origine de ce nom.

---

[1] Zunz, *l. c.*, 40.

[2] Je dois à M. Salfeld le libellé du document tiré de Bedmann, *Rheingauische Altertümer*, II, 715. Il est ainsi conçu :

« Wir Adolph... als wir nächst um reddelich willen allen und iglichen unsern Juddenburgern, Iren Kinden, und Gesinden unser Trostunge und Geleyde uff-und abegesagt haben, also, dess sie nach diesen nestkomenden S. Michelstag hinfur furter In vnsern Stedten, Slossen, Dörffern, Wylern, Landen und gebieten nit mer wonen, wandeln, oder sich enthalten sollen : dass wir vss sunderlicher Vrsach bewegt, gegonnet und erlaubt haben, vergonnen und erleüben geinwertiglich mit Craft diess Br. vnserme Indenburgern *Mosse* von *Nusse*, und Mosse von *Noremberg*, *Onielman*, *Salman Digmule*, *Josep Dietzsche*, und *Joseph* von *Lersch*, *Sara* und Süskint Ir Eyden zu *Osterich*, *Vifis*, und sin sone *Getchalk*, und *Sanwel* zu Ettuil, *Kotzer* zu *Waldaffe*, und *Lini* und sein Son zu *Algenskeim*, dass sie mit Iren Hussfrauen, Kinden und Brotessen furter ein Jar langk, nemblich bis uff den obbestimpten sant Michelstag, der Komen wirdet in dem Jare, als man schrybet nach vnsers Herrn geburt, dusent, vierhundert, Siebenzig und ein Jar, in unserm Lande dem Ryngauwe husen und wonen; und wir geben Inc diesse obbestimpte Jare eyn sicher fry strak geleyde, Inmassen sie dan bissher gehabt haben, doch mit dem Underscheide, dess sie, devyle und derentbinnen uf Gesuch nit ussliehen, wuchern, oder sust eynicherley ander Handlunge tryben sollen : auch so mogen die benannten Juden, und Ir iglich sich, Ir Kynde, Gesinde, und wem sie das furter gunnen wollen, ob und was darbinnen der obbestimpten Zyt todes abegeen wurde, uff den Judensand by unser Stat Mentze gelegen begraben lassen ; und sollen die obgn. Iuden nit schuldig oder pllichtig sin von demselben erst komenden Jar unsern Lantschryber Im Ringgawe eincherby Zinnss zu bezalen, etc. Urk diss br. der geben ist In unser Stat Mentze, am Sontag nach Laurency anno Dei Millesimo, Quadrigentes septuagesimo. »

[3] Comme je l'ai fait moi-même dans cette *Revue*, XXXIII, 311.

UNE NOUVELLE INSCRIPTION HÉBRAIQUE

Le musée Calvet d'Avignon possède, dans sa salle du moyen âge, une inscription hébraïque qui, croyons-nous, n'a jamais été relevée. C'est une pierre rectangulaire d'environ 80 cm. de large sur 65 cm. de haut, coupée horizontalement par le milieu, mais réunie par deux crochets en fer. L'inscription, à part une ou deux lettres, est très bien conservée et se lit facilement. En voici le texte et la traduction.

נתיסד בית זה על ההוצאות
דקהל על ידי ארבע האנשים
האלו הלה המה הגבורים
אפרים דקרקאשנא וצמח רוגייט
ויוחנן חיים דמיליאב ואברהם בן
אהרן דמונטליץ שטרחו את עצמן
בעם לבנין הבית הזה וחכם
דקהל הלא הוא מורינו הרב ר
יעקב דפראגיי היום יום א
דרח אלול התקב לפק

Cette maison a été fondée aux frais de la communauté par l'intermédiaire de ces quatre hommes, à savoir les vaillants Ephraïm de Carcassonne, Cémah Rouget, Johanan Haïm de Milhaud et Abraham, fils d'Aron, de *Montélis* (Monteil) qui ont fait des sacrifices personnels pour le peuple à propos de la construction de cette maison. Et le rabbin de la communauté est notre maître Rabbi Jacob de Prague. Aujourd'hui, 1er jour du mois d'Eloul 5502 (1742).

Il est difficile de dire exactement à quelle maison notre inscription fait allusion. Mais tout nous fait croire qu'il s'agit d'une annexe de la synagogue. Au milieu du XVIIIe siècle, la communauté juive d'Avignon avait pris un développement relativement considérable. La population était si nombreuse qu'il était question de construire une seconde synagogue. Cependant, s'il s'agissait du temple même, il est probable qu'on n'aurait pas employé le terme de בית (maison). Il faut donc supposer qu'il s'agit d'une salle de réunion, ou même d'une sorte d'asile de nuit pour les pauvres passants, deux institutions qui se trouvaient dans les dépendances de l'ancienne synagogue.

JULES BAUER.

UNE LISTE HÉBRAÏQUE DE NOMS GÉOGRAPHIQUES DE L'AFRIQUE DU NORD

M. Ad. Neubauer a publié dans cette *Revue* (t. V, p. 249) une liste de noms géographiques qui se trouve dans un ms. hébreu de la Bibliothèque nationale intitulé *Et Sofer*, et qui a été écrit à Méquinez, en 1728. C'est une liste de villes africaines avec les noms des rivières avoisinantes, dont la connaissance était nécessaire pour la rédaction des actes de divorce.

Cette liste n'ayant que quelques lignes, on nous permettra de la reproduire à nouveau [1].

M. Neubauer n'ayant pas identifié ces noms, nous allons essayer de combler cette lacune.

פאס נהר אלגואדיר. מראכש נ׳ תחנסיפת. תלמסאן נ׳ אצטפציף. תגטרי נ׳ גודאת. תארודאנת נ׳ סוס. סלא נ׳ בורקרק. תאפילאלת נ׳ זיז. גרסלוין נ׳ זיז. גריס נ׳ אלקלעא. דמנאת נ׳ מהאצי. אייתעתאב נ׳ וואד לעבוד. איזאגין נ׳ זאז. לקצאר כביר נ׳ ליקוס. תאפזה נ׳ אגבאלו. דבדו נ׳ בורוואט. כפר איית עבד כאפרה נ׳ דרעא. מכנאס נ׳ פלפל. אמצמיקי נ׳ אנוגאל. וגדה נ׳ איגלי. תאזה נ׳ אלהאדר. בוטט וכפר בויחיי נ׳ תיזגוין. בני עייאט נ׳ אסמסיל. תטאוין נ׳ איגיס. צפרו נ׳ אגא. הזרו מעיין זארו.

[1] Fez, rivière Ougadir; [2] Merâkesch (Maroc), r. Tehnsift; [3] Tlemcen, r. Isser-Tena-Assif; [4] Tuggurt (?), r. Djidida; [5] Taroudant, r. Sous; [6] Sella, r. Bou-Regrag; [7] Tafilelt, r. Ziz; [8] Gracillon, r. Ziz; [9] Guers, r. El-Cala'a; [10] Demnât, r. Mehedia; [11] Aït 'Attab, r. Oued-el-'Abied; [12] Ezaguin (?), r. Zâz; [13] Al-Kçar el-Kabir, r. El-Khous; [14] Tefesra (?), Djabarou; [15] Debdou, r. Bou-'Atta; [16] Kefr Aït-'Abd Kefra, r. Draa'; [17] Mequinez, r. Felfel; [18] A-Maçmiqi (?), r. Engela; [19] Oudjda, r. Igli; [20] Taza, r. Lakhder; [21] Bou 'Atat et village Bou-Yahya, r. Tiguisas; [22] Beni 'Aïat, r. Cencel; [23] Tétuan, r. Aiguas; [24] Sefrou, r. Aga; [25] Hezrou, source de Zereh.

[1] Nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec notre confrère pour la lecture de ces noms. Ainsi, le premier nom de rivière doit être lu אלגואדיר ou אלגואהר, et non אגמרר; le 18e nom est אמצמיקי, et non אמצמירזי. Ensuite, si le ms. est bien daté du 19 adar 5488 (= 1728), il n'en résulte pas, pour nous, que la liste appartienne à cette date; elle peut être de beaucoup antérieure au copiste. Enfin, cette liste ne parle pas seulement du Maroc, mais des provinces plus ou moins voisines, comme le dit formellement le texte : מדינות הקרובות והרחוקות.

Vu l'incertitude de plusieurs de ces identifications, voici — la carte sous les yeux — des explications justificatives :

1° L'écrivain nomme voisine de Fez, la petite rivière Ougâdir, au lieu du fleuve Oued Sbou, sans donner la raison de cette préférence. — 3. De même, pour Tlemcen, au lieu d'indiquer le voisinage du cours d'eau Sekâk, il parle des deux fleuves qui coulent non loin de là, l'Isser et la Tafna, qu'il suppose joints et auxquels il ajoute le nom berbère *Assif* (rivière). — 4. Pour lire le nom Tuggurt, il faut supposer les deux avant-dernières lettres interverties ; c'est possible, mais non absolument certain. Il est vrai que l'orthographe du nom de la rivière est traitée de la même façon, et qu'il y a d'autres interversions de lettres, peu graves. — 12. *Ezaguin* est proposé dubitativement ; Léon l'Africain, — comme M. de La Martinière veut bien nous le signaler, — cite une localité de ce nom, sise à 72 milles de Fez, construite sur le flanc d'une montagne à environ 22 milles du fleuve Onargna : il n'est pas question du Zâz. — 14. Au lieu de lire *Tebessa*, comme le texte y convie, il faut préférer la lecture *Tefesra*, située dans la province d'Oran, puis admettre une transcription, dénaturée par la prononciation vulgaire, du nom de Djabrou, une des sources qui vont à la rive gauche de la Tafna. — 17. Le nom Felfel, que nous avouons n'avoir rencontré dans aucune géographie moderne, est ainsi orthographié par Yakout, dans son *Dictionn. géogr.* (éd. Wustenfeld, III, 453). — 18. Là le nom de la ville et celui de la rivière sont, tous deux, incertains. Pour celle-ci, faut-il songer à *Anaccâl*, sis à deux journées d'Om-Rabi, où « coule une source d'eau limpide [1] » ? — 21. L'Oued Tiguisas est bien au Maroc, mais coule loin des parages des Bou 'Atat : est-ce une erreur de transcription ? — 22. Edrisi [2] donne ce nom de *Cencel*, que M. de Goeje transcrit Çonçal ; le copiste juif a écrit *m* pour *n*. — 25. Le nom *Hezrou* est orthographié comme l'écrit notre texte, dans Yakout, III, 257. Au lieu de Zareh, c'est peut-être Zarhoum.

Ces variations d'orthographe s'expliquent peut-être par les nombreuses migrations des Juifs d'une province de l'Afrique dans l'autre ; d'après le *Roud el Cartas* [3], les Juifs d'Espagne et 8000 familles de Cordoue passèrent à Fez dès l'an 823 de l'ère vulgaire.

Moïse Schwab.

---

[1] Edrisi, *Géographie*, édit. de Goeje (Leyde, 1866), p. 71 ; trad. p. 82.
[2] *Ibid.*, texte, p. 201 ; trad., p. 246.
[3] *Histoire du Maghreb*, trad. Beaumier, p. 55.

BIBLIOGRAPHIE

Machsor Vitry nach der Handschrift im British Museum, zum ersten Male herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von S. Hurwitz, Rabbiner. Berlin, 1893-96.

Einleitung und Register zum Machsor Vitry von Rabbiner S. Hurwitz mit Beiträgen von Dr A. Berliner. Berlin, 1896-1897, herausgegeben im Selbstverlage des Vereins M'kize Nirdamim.

Le *Mahzor Vitry*, commencé à la fin du XIe siècle, sous la direction de Raschi, est d'une grande importance pour l'histoire de la culture et de la littérature des Juifs. La Société littéraire « Mekize Nirdamim », qui, en publiant cet ouvrage, l'a mis à la portée des amis de la science juive, mérite notre reconnaissance. Seulement il est très regrettable qu'elle n'ait tenu aucun compte des règles de la critique moderne dans l'exécution de cette édition. Cette édition est faite uniquement d'après une copie du manuscrit de Londres, tandis que les manuscrits d'Oxford de cet ouvrage, le *Siddour* de Raschi, l'ouvrage de Raschi appelé אסור והיתר et d'autres manuscrits s'y rapportant, n'ont pas été utilisés. On a négligé de collationner la copie avec l'original, qui est au British Museum, quoique l'impression ait duré quelques années, et ce n'est que l'introduction qui donne des corrections et des restitutions d'après le ms. Si on considère, en outre, que le manuscrit de Londres est plein d'additions postérieures, il est inévitable que l'étude de cet ouvrage et un coup d'œil jeté sur la forme primitive n'auraient pas été inutiles. On n'a guère fait davantage pour aider les lecteurs à s'orienter. L'ouvrage, qui compte 800 pages, n'a pas de table des matières ! Il est impardonnable de la part des « Mekize Nirdamim » d'avoir confié cette édition à M. Hurwitz et de n'avoir pas surveillé l'exécution de son travail. M. Hurwitz possède un grand savoir talmudique, mais il n'a pas le sentiment de la méthode et des exigences de la critique. Chaque page du *M. V.* en fournit la preuve.

Dans ses notes l'éditeur se livre souvent à d'inutiles discussions halachiques et néglige d'établir la correction du texte, de renvoyer

aux sources et d'indiquer les ouvrages les plus anciens où *M. V.* est cité.

Les nombreuses corrections, que l'introduction nous apporte trop tardivement, n'épuisent même pas les corruptions du texte. Les passages suivants en sont d'intéressants exemples :

P. 23, חצות לילה כשישר' עומד, l. כשרבי.

P. 144, ד"א, ואמר ר' דמותר לסמוך על חתיכה זו לטלטל בדרבנן בעירובין. Il faut ici לטלטל כדאמרינן בעירובין.

P. 242, אינו מונה אלא ממשמע ; lire נישמע ; voir *Pardès*, n° 290.

P. 347, ואו' ובתורתך כתוב לאמר, il manque les mots שמע ישראל.

P. 360, והגאון רי הלוי ביטלו בגרמייזא מפני שרוצה לומר, lire מפני שאינו רוצה לומר.

Les indications de sources et de passages parallèles sont très défectueuses.

P. 25, ועברין שעבר על גזירת ציבור. Là-dessus M. H. observe : דין זה הביא הב"י באו"ח סימן נ"ה בשם המנהיג. Il aurait dû dire plutôt que cela est rapporté dans *Mordechaï Schebouot*, ch. II, comme Consultation de Raschi.

P. 93. הגאון ר' שמואל בר דוד הלוי ; *Pardès* (éd. Varsovie), 116 *a*.

P. 99, תכנת שבת, *Or Zaroua*, II, 22, au nom du Siddour de Raschi.

P. 105, ר"ח שחל להיות בשבת, *Likkouté Pardès* (éd. Amst.), 23 *c*.

P. 201, וששאלתם, *Pardès*, n° 198 ; *Schibbole ha-Léket*, n° 186 ; Méïr de Rothenbourg, Consult., éd. Prague, n° 634.

P. 213, הילכות פורים. L'éditeur ne sait pas que les הלכות קצובות sont publiées d'après un ms. de Parme dans Ch. M. Horwitz, בית נכות ההלכות, I. Les הלכות פורים s'y trouvent à la page 19.

P. 255, ואין הכלים קטנים, Mordechaï à la fin d'*Aboda Zara* comme réponse de Raschi.

P. 287, שני ימים טובים, *Pardès*, n° 147.

P. 288, ועל המחובר ששאלת, voir תשובות חכמי צרפת, n° 11, et תמים דעים, n° 126.

P. 320, וכן נמצא האגדה. דיבור ראשון, voir Introduction, p. 66. La source est le מדרש עשרת הדברות, Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, I, 69.

P. 325, באגדה מצינו סנדלפון, *Pesikta Rab.*, 97 *a*.

P. 345, והמלך המשפט. Rép. de Raschi dans חופש מטמונים, p. 2 ; *Pardès*, p. 116 *b*.

P. 358, *Or Zaroua*, I, 75 *b*, cite cette réponse de Raschi et observe qu'elle débutait par אור נוגה et qu'elle était signée de Raschi et de son gendre.

P. 382, ואסור להבדיל, *Pardès*, n° 180.

P. 387, ופרשת האזינו, *Pardès*, f° 12 *b*.

Ces quelques exemples, qu'on pourrait multiplier, montrent la valeur des notes de M. Hurwitz.

En ce qui concerne l'Introduction, il n'y a pas d'exemple d'une pareille absence de critique. M. H. trouve qu'il est possible que Simha, le disciple de Raschi (mort en 1105), ait vécu encore, en 1208 (p. 7). Il ne sait pas qu'il y a une différence entre Simha de

Vitry, Simha de Spire et un troisième Simha cité dans *Séfer ha-Yaschar* (p. 8). Il confond Eliakim ha-Lévi de Spire avec Eliakim de Mayence (p. 14). Joseph b. Moïse (disciple de R. S. B. M.) avec Joseph b. Isaac Bechor Schor (p. 15). M. Hurwitz ne connaît pas de différence entre הלכות גדולות, הלכות פסוקות et הלכות קצובות (p. 25). Jacob b. Simson est pour lui le même personnage que Jacob Nazir (p. 31). De même, il confond Méïr b. Joseph du nord de la France, ou de Lorraine, avec son homonyme de Narbonne (p. 37); Menahem b. Helbo avec Menahem b. Machir (38); Meschoullam b. Kalonymos avec Meschoullam b. Natan (p. 40); Matatia, le gaon babylonien, avec Matatia de Paris (p. 41).

P. 60, M. H. considère comme possible que Raschi cite son petit-fils, Salomon b. Méïr et cela en ces termes : כן מצאתי בנימוקי רבינו שלמה ברבי מאיר « C'est ce que j'ai trouvé dans les Nimoukim de notre maître Salomon, fils de R. Méïr ! »

Ces erreurs, que j'oserai qualifier de scandaleuses et d'autres encore sur lesquelles M. Berliner a appelé l'attention, ne peuvent s'excuser par le manque de livres et de manuscrits[1], car tout débutant dans l'histoire de notre littérature sait ces choses-là. Je ne m'explique pas comment une société littéraire a pu livrer au public un travail semblable.

Il eût été beaucoup plus avantageux pour l'ouvrage si M. H , au lieu de ses malheureux essais d'histoire littéraire, y avait mis les index des matières et des noms. Ainsi nous n'avons, pour cet ouvrage si étendu, non seulement pas de table de matières, mais même pas de sommaire. Les index qui s'y trouvent sont mal disposés et défectueux. J'y remarque l'omission des noms de personnes et de choses suivants:

האשכול, 753, 755. — היכלות רבתי, 323 (corruption de בהילכתא רבתי). — ר' יוסף בן ר"ת, 243. — ר' יהודה בר ברוך, 381, v. ר' שניאור. — ר' יחיאל בן הרב ר' מתתיהו הגדול מפריש, 247. — ר' יוסי מקינון, 445. — ר' יעקב הנזיר, 368, dans H., au-dessous de Jacob b. Simson. — יפה, 152, à la fin d'une glose. — ר' יצחק בה"ר חיים, 56. — ר' יצחק (הרב מוכרך טורי), 444. — ריב"ם, 649. — רי"בא, 413. — יקר, 445. — ר' ישראל מלוניל, 754. Autrement inconnu. — לקח טוב, 249, dans une note marginale. — מדרש חסירות ויתירות, 656. — ר' משה מברינא, 247. — ר' משה בר יחיאל בן הרב ר' מתתיה הגדול מפריש, 798, voir *Monatsschrift*, XLI, 308. — נט"ע, 347 — ספרי בפנים שני, 247. — ספרים פנימיים, 112. — ס' עתים, 32. Un Midrasch ressemblant au מעין החכמה. — קצינו רואני, 209. — רומא, תשובת קהל, 226. — בני רומי, 312. — רוסייא, 243, 248. — ר' שלמה מלוראון, 112. — שמור לבי מעגה. 393. — ר' שמחה מוויטרי, 244. — ר' שניאור בר יהודה בר ברוך,

[1] M. Berliner dit en enjolivant les choses : הנני מוסר מודעה כי רק יען אשר הצליח חפצי להשתמש בכ"י וספרים נדפסים יקרי המציאות אשר הרב ר"ש [הורוויץ] לא ראה אותם היה לאל ידי לבא אחריו ולמלא דבריו « C'est parce qu'il m'a été donné de me servir de mss. ou d'éditions rares que M H. ne connaissait pas que j'ai pu compléter ses paroles. » — Introduction, p. 171.

291. — ס' תאגי, 649, reproduit p. 674. — תי"טב הרב, 153. — תנא דבי אליהו, 317, 637.

La table des passages où Raschi est cité (p. 51-60) est également fort mal faite et ne mérite nullement l'éloge que M. Berliner lui décerne[1]. On n'y observe pas même la suite des chiffres de pagination. Après 91 vient 35, après 268, 148, etc. רבינו הרב, p. 424, n'est pas Raschi, comme M. H. lui-même le dit, et cependant ce passage est cité dans l'Introduction, p. 57. — P. 59, M. H. cite du *M. V.*, 769, מורי רבינו מפרש ; or, ceci est emprunté au *Séfer ha-Terouma*, et מורי רבינו ne désigne pas Raschi mais Isaac b. Samuel. Par contre, H. ne cite pas les nombreux passages suivants où Raschi est cité : p. 8, 25, 35, 36, 39, 40, 53, 82, 83, 91, 93, 103, 120, 142, 148, 149, 150, 192, 193, 204, 208, 209, 210, 212, 218, 228 (?), 242, 249, 252, 254, 255, 260, 268, 269, 357, 359, 366, 413, 435, 442, 446, 586, 587, 589, 591 (?), 608, 635, 636, 638. On voit par là quelle est la valeur de l'index.

L'index des citations du Talmud est inutilisable, parce qu'il est disposé, non selon la suite des traités, mais suivant la pagination dans *M. V.*

Nous bornerons là nos observations sur l'appareil critique de l'Introduction. Sans nous étendre sur les opinions de M. Hurwitz en ce qui concerne le plan et l'histoire de l'ouvrage, nous remarquerons seulement que אב"ן qui se trouve à la fin de certaines notes ne signifie pas אליעזר בר נתן, comme M. H. le dit par erreur, mais אברהם בר נתן. Au surplus, je renvoie à mon travail sur Schemaya, *Monatsschrift*, XLI, 257 et s. où je crois avoir établi exactement les rapports respectifs du *Mahzor Vitry*, du *Pardès* entre eux et entre les écrits de Schemaya. Depuis, j'ai découvert que dans le אסור והתר de Raschi (ms. Merzbacher) il y a des notes de Schemaya et j'y ai trouvé la confirmation la plus nette de mes vues sur les rapports des ouvrages mentionnés. Je reviendrai sur ce point et je vais passer maintenant aux corrections et notes de M. Berliner.

P. 172. Abraham mentionné dans *M. V.*, p. 222 (מיפי ר' אברהם נ"ע) n'est pas Abraham b. Joseph d'Orléans, mais un contemporain de Simha de Vitry. Les mots cités se trouvent aussi dans le Siddour de Raschi et dans le אסור והתר, et ne peuvent être considérés comme une addition postérieure.

P. 174. La correspondance de Raschi avec son maître Isaac ha-Lévi a déjà été publiée par M. Halberstam, en 1882, d'après le כ' הנייר, dans *Bet-Talmud*, II, 296. La réponse de Raschi est aussi rapportée dans le *Pardès*, n° 228.

P. 185. Le commentaire sur *Abot*, imprimé dans le Siddour de Turin, 1525, n'a pas Raschi pour auteur. Il y est dit : ה' קניינן גרסינן. Raschi a lu ד' קניינים ; voir החוקר, I, 93.

P. 187. M. Berliner nie que Jacob b. Simson ait été un disciple de

[1] P. 176. (?) דבר גדול עשה עמנו הרב בעל המבוא לאסוף ביתה את כל המקומות אשר רש"י מזכא שם בשם רבי או רבינו סתם.

Raschi et voudrait en faire un contemporain de Jacob Tam. J'ai parlé plus haut de Jacob b. Simson.

En ce qui concerne le commentaire sur *Abot*, M. Berliner aurait dû renvoyer à l'Introduction de M. Schechter sur *Abot de R. Nathan*, p. IX, où le nécessaire a été dit sur cette question.

A la fin de l'Introduction, M. Berliner publie les dernières pages du manuscrit de Londres qui n'avaient pas été copiées. Les dernières pages de l'Introduction portent en haut une pagination indépendante de 1 à 16 et en bas le chiffre de pagination de *M. V.* La fin du *M. V.* traite du calendrier juif et on y voit que l'auteur a vécu dans la première moitié de XIIIe siècle. Au sujet de cette question, M. Berliner dit, à la page 1 de la nouvelle pagination : « L'année 4902 (1142) qui se trouve à la p. 12, au commencement du calendrier, n'est pas l'année où vivait l'auteur ou le copiste. Cette année n'a été choisie comme la première du comput que parce que Abraham b. Hiyya commence son calendrier par la 1re année du 258e cycle (258 × 19 = 4902 = 1142). L'auteur a dû plutôt vivre vers l'an 4970 = 1210, comme cela résulte de la page 8. » Ce cas, s'il était vrai, devrait compter parmi les plus grandes curiosités de notre littérature. Ordinairement on fait un calendrier pour l'avenir. Mais ici un homme du XIIIe siècle aurait commencé son calendrier avec la dernière année du 258e cycle, c'est-à-dire en 1142, uniquement parce que le calendrier d'Abraham b. Hiyya commence par la première année de ce cycle (1124)! Cependant cette surprise légitime disparaît dès qu'on jette un coup d'œil sur le calendrier. Il commence, à la page 12, par l'année 1242[1], et nullement par l'an 1142. L'hypothèse de M. Berliner concernant la dépendance de notre calendrier d'Abraham b. Hiyya, repose sur une erreur d'un siècle entier.

P. 15. M. B. rend compte du livre ס' האלקושי de Jacob b. Simson et dit : « Le cycle 258 est désigné comme le cycle prochain par le verset ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה. Ce cycle commence en l'an 84 (4883 = 1123) et est choisi d'après l'exemple d'Ab. Hiyya, comme je l'ai prouvé plus haut. » Nous savons ce qui en est de la preuve en question. Ici je ne puis m'expliquer comment l'an 4884 (le 1er du cycle 258) peut être aussi en même temps 4883. D'après ce qu'on sait du manuscrit, il n'y pas de doute que Jacob b. Simson a écrit son ס' האלקושי à la fin du 257e cycle ; il y fait allusion par les mots ויצא יעקב מבאר שבע. Il commence son calendrier par le 258e cycle et l'indique par les mots וילך חרנה. Il n'y rien de surprenant dans le fait que Jacob et Abraham b. Hiyya composèrent en même temps des calendriers. M. Steinschneider écrit aussi (*Die Mathematik bei den Juden*) : « Jacob ben Simson composa en 1123 un calendrier dont une partie seulement nous a été conservée dans un ms. de la Bodléienne » (Neubauer, n° 629)[2].

[1] והא לך סדר התקופות והמולדות ושאלה למניין שנת ה' אלפים ושנים לבריאת עולם ושנת ה' למחזור רס"ד.

[2] *Bibliotheca Mathematica*, Stockholm, 1896, p. 78.

Avant de clore cette notice, je me permets d'exprimer le vœu que les savants directeurs de la société littéraire Mekize Nirdamim apporteront à l'avenir plus d'attention à leurs publications. Chacun de ceux qui sont à la tête d'une société de ce genre a une grande responsabilité, non seulement envers les membres de la société, mais aussi vis-à-vis de la littérature. Les éditions d'une pareille société doivent offrir toute la perfection réalisable. La société doit montrer par des exemples quelles sont les exigences de la critique moderne à l'égard d'un éditeur. On ne devrait accepter que des travaux attestant un goût approfondi et sérieux de la science et de la compétence dans cette branche des connaissances chez les auteurs. Des travaux de faible valeur ou de mauvais aloi doivent être refusés sans ménagement.

Vienne, octobre 1897.

A. Epstein.

CORRESPONDANCE

Dans le dernier numéro de cette *Revue* (p. 132-155) M. Belléli a consacré un long et intéressant article à la critique détaillée de ma transcription du Pentateuque néo-grec ; cet article dépasse le cadre d'un simple compte rendu et ajoute, comme l'auteur a tout droit de le dire, un « petit chapitre à l'histoire de l'exégèse biblique ». Espérons qu'il faut attribuer au désir de M. Belléli de ne relever dans son étude que ce qui peut contribuer à ce résultat, le fait que mon critique ne mentionne que ce qui, dans mon livre, lui paraît insuffisant ou manqué, et qu'il passe sous silence, non seulement mes recherches bibliographiques sur le sujet et mes études sur le vocabulaire, mais aussi la conclusion à laquelle je suis arrivé quant au vrai caractère de la langue de cette traduction. Il ne m'appartient pas de combler cette lacune, — si lacune il y a — dans la critique de M. Belléli ; je n'ai pas non plus invoqué l'hospitalité de cette *Revue* pour me défendre contre tous les reproches qui me sont adressés. Au contraire, je concède volontiers que ceux qui se rapportent aux fautes provenant de ma connaissance très imparfaite de l'hébreu, sont en grande partie mérités ; seulement je tiens à rappeler ici que, dans ma préface, j'ai à plusieurs reprises (p. II, VI, XIX, LVIII), moi-même signalé ce manque de connaissances spéciales, ce qui ne ressort pas de la critique de M. Belléli. Mais on me dira que l'aveu d'une faute n'équivaut pas à l'excuse et qu'il aurait mieux valu ne pas aborder un travail qui, pour être parfait, exigeait des connaissances que je n'avais pas. Je réplique que je sens ce que cette remarque a de juste : seulement la conviction que la publication d'un livre aussi important que cette traduction du Pentateuque ne devait pas attendre l'apparition invraisemblable d'un helléniste qui aurait fait une étude approfondie de l'hébreu, a eu raison de mes hésitations et de mes scrupules. Il y avait encore ceci : je savais que M. Belléli, qui a voué de longues années à l'étude de ce texte, cherchait en vain un éditeur ; peu de temps après avoir appris que M. Belléli s'était rendu à Paris pour étudier de nouveau l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale, on me disait qu'il était fort possible que les circonstances ne lui permissent pas d'achever son

travail[1]. En outre, ma transcription était déjà en partie terminée et j'avais pris des engagements envers mon éditeur. Je résolus donc de continuer mon travail « conçu dans une intention louable » (c'est le seul éloge que M. Belléli veut bien m'accorder), dans l'espoir que le service qu'il pourrait rendre aux études néo-grecques ferait pardonner mon peu de compétence en hébreu et certaines négligences qui s'expliquent par les circonstances défavorables où je me trouvais placé[2]. J'ajoute que la lecture des chapitres publiés par M. Belléli dans la *Revue des Études grecques* m'avait donné la conviction que, quoique très compétent en hébreu, il n'avait point de connaissances suffisantes du grec *historique* pour faire, de son côté, une édition qui ne prêtât pas le flanc à une critique très justifiée de la part des néo-grécisants. Le dernier article de M. Belléli m'a confirmé dans cette conviction. Comme il s'agit ici d'une question de méthode, dont la discussion peut avoir quelque valeur pour d'autres éditeurs de textes semblables, et non pas d'un froissement d'amour-propre, je demande la permission d'insister sur deux ou trois points qui pourront illustrer les principes de M. Belléli. Je ne puis songer à relever ici les cas où mon critique n'a compris qu'à demi ce que j'ai allégué en faveur de mes explications.

M. Belléli fait remarquer qu' « entre le traducteur de Constantinople et ses lecteurs contemporains il existait une espèce de *convention tacite*, grâce à laquelle ces derniers se contentaient d'une représentation approximative, toutes les fois qu'elle était imposée par la nécessité (p. 133) ». J'ai peut-être trop négligé cette convention tacite, mais je me félicite de ne pas y avoir attaché l'importance que lui attribue la transcription de M. Belléli, car une confiance trop absolue dans ce système d' « à peu près » tend à éliminer du texte nombre de graphies intéressantes, *qui répondent à des particularités linguistiques du grec actuel ou médiéval*. J'ai donc mentionné toutes les graphies d'un intérêt quelconque et je n'ai discuté que celles qui ont un reflet dans les dialectes grecs de nos jours. Il se peut très bien qu'il s'agisse parfois d'un effet de transcription là où j'ai cru devoir admettre une particularité grammaticale (ainsi pour le changement de τ en θ), mais, dans ces cas même, ma transcription ne pèche que par un « trop », tandis que le système de M. Belléli lui a fait écrire χλόη, χλοίση, au lieu de χλόγιη, χλογίση (כְּלוֹגִיִּי, כְּלוֹגִישִׁי, Gen., 1, 11), οὐρανοῦ pour ὁρανοῦ (Gen., 1, 17), πετᾷ pour πετάει (פְּטָאוּן, (Gen., 1, 20), νὰ ὀγῇ pour ναὶδῇ (נַיְדֵר, Gen., 2, 19), συκολληθῇ pour

[1] Ces renseignements, d'ailleurs, sont à présent confirmés par M. Belléli lui-même (p. 132).

[2] J'ai signalé dans mon introduction une bonne partie des erreurs de ce genre. L'impression par demi-feuillets dans un établissement qui n'avait qu'un fonds très restreint de caractères grecs a rendu la correction des épreuves extrêmement difficile. M. Belléli me reproche à bon droit quelques irrégularités dans l'accentuation, qui proviennent de la cause que je viens de nommer, mais il a tort de blâmer l'accentuation πόλεμου, σύντροφου, ἄθρωπου, φτωχιά (cf. Hatzidakis, *Einl.*, p. 432, et *Introduction*, p. XIII).

συγκολλησῇ (avec ῃ, Gen., II, 24), εἶπε pour εἶπεν (Gen., III, 1), ἐμέ pour ἐμέν (Gen., III, 12), ἔγνεψε pour ἔγνεψεν (Gen., IV, 5), etc. Or, l'intérêt du texte consiste surtout dans ce qu'il nous apprend sur la phonétique et l'étymologie du parler populaire de Constantinople d'il y a trois siècles. A cet égard, il n'est pas indifférent que l'auteur écrive tantôt קְרִיאַשׁ, tantôt קְרִיִשׁ. Quelques-unes des formes que M. Belléli déclare impossibles à expliquer ont leurs équivalents dans la langue actuelle (voir à ce sujet Hatzidakis, *Einl.* p. 337). Du reste, M. Belléli n'a pas été toujours fidèle à son système : il écrit κωρίζει (Gen., I, 6), σερπιτεύγει (Gen., I, 21), ζωγῆς (Gen., II, 7) et même ἡ-γι-ἀδερφή (Gen., IV, 22).

M. Belléli me reproche de voir des hébraïsmes dans des locutions comme συμπάθησε τὸ φταίσιμο σκλάβους θεοῦ τοῦ πατρός σου (Gen., L, 17), φωνὴ αἵματα (Gen., IV, 10), μέρες θλίψη (Gen., XXVII, 41), etc. D'après lui, elles témoignent que « le génitif, surtout au pluriel, tendait à disparaître de la langue moderne » (p. 141), et il me demande pourquoi, s'il faut croire à un hébraïsme, l'auteur n'aurait pas mis un nominatif (σκλάβοι) dans le premier exemple cité. Je réponds que l'accusatif s'explique probablement par le verbe συμπάθησε, après lequel un nominatif semblait trop barbare, tandis que l'accusatif forme comme un second régime à ce verbe ; en tout cas, notre texte ne montre point encore cette disposition imminente du génitif; j'ouvre mon livre au hasard et je lis partout des formes comme : τῶν σπιτιῶν (Gen., XLII, 33), τῶν γονιῶν (Gen., XLVIII, 21) τῶν παιδιῶν (Gen., XXXVI, 10; XLV, 10), μηνῶν (Gen., XXXVIII, 24), ὁλωνῶν (Gen., XLI, 37), γεμωσμάτων (Lévit, VIII, 22, 29, 31), ἀπεραμάτων (Deutér., XXXII, 49), μισητάδων (Deut., XXXIII, 11), etc., etc. On sait qu'au singulier le génitif est encore de nos jours bien vivant ; la langue de l'auteur ne recule point, comme le fait croire M. Belléli, devant une suite de plusieurs génitifs, par exemple : τὰ λόγια τοῦ Εσαυ τοῦ υἱοῦ της τοῦ μεγάλου (Gen., XXVII, 42). Je persiste donc à croire que ces formes φωνὴ αἵματα, μέρες θλίψη sont des hébraïsmes; j'en fais de même pour les appositions telles que μὲ τὸν Βερα, βασιλιὰς Σεδομ (Gen., XIV, 2, etc., les exemples se comptent par douzaines). M. Belléli nous apprend, à ce sujet, que « dans la langue parlée [l'apposition] est presque toujours énoncée par le nominatif (p. 141) ». Cette assertion étonnera sans doute aussi bien les Grecs que les grécisants, mais elle trouve son explication dans le fait que M. Belléli ne sait point ce qu'on entend par le mot « apposition », car il donne comme exemple de cette catégorie grammaticale la petite conversation que voici : « Τὸν εἴδες τὸ Τζώρτζη ? disais-je hier à un de mes compatriotes. Ποιὸς Τζώρτης ? me répondit-il ». Il est facile de voir que M. Belléli a été égaré par certaines locutions, très fréquentes du reste, qui sont en réalité des phrases indépendantes sans verbe, et qu'il a prises pour des appositions ; en grec comme dans les autres langues, les *vraies* appositions, comme celles de notre texte, sont *ipsa natura* soumises à la règle d'accord. On peut juger, d'après cet exemple, de l'insuffisance des études linguistiques de M. Belléli. Ailleurs (p. 142), voulant expli-

quer la formation du futur par νὰ et le subjonctif, il nous donne le choix entre deux hypothèses dont l'une fait prévoir (*sic*) à l'auteur que dans θὲ νά, le deuxième élément (νά) « était destiné à avoir la prépondérance phonétique (θά = θὲ νά) » et l'autre, qu'il juge plus probable encore, que l'auteur a voulu éviter « l'écueil d'un débris verbal (θέ, θέλ) », comme si une personne qui n'avait pas reçu « une éducation tant soit peu littéraire en ce qui concerne le grec » (p. 154), « qui n'avait jamais lu un livre grec » (p. 137), pouvait avoir le moindre sentiment de ce qui, seulement pour les étudiants de cette langue, peut s'appeler « un débris verbal ». Du reste, je peux me dispenser ici d'une critique des connaissances linguistiques de M. Belléli, d'après ce qu'en a noté M. Hatzidakis, dans l'Αθηνᾶ (III, p. 625 suiv.). Malgré les remarques de M. Belléli, je crois avec ce dernier savant, que l'auteur constantinopolitain, quelque ignorant qu'il fût de la littérature et de la grammaire anciennes, avait appris l'alphabet grec, qu'il savait lire cette langue. La transcription en caractères étrangers d'un homme qui ignore jusqu'à l'alphabet de la langue originale sera nécessairement une transcription *strictement* phonétique, et notre texte ne l'est point ; comment un homme qui n'a jamais lu un livre grec peut-il savoir que ce qu'il entend comme *timboli* se compose de deux éléments qui, pris isolément, se prononcent *tin* et *poli* ? jamais il n'écrira τὴν πόλη. Je sais des Israélites hollandais très ignorants qui écrivent le hollandais en caractères hébraïques, mais tous ces gens savent lire, quoique souvent très imparfaitement, un livre hollandais.

La transcription d'un texte tel que le nôtre offre plusieurs points de ressemblance avec l'édition princeps d'un manuscrit peu lisible. Celui qui déchiffre le manuscrit le premier commet des fautes que ses successeurs découvrent aisément. C'est ainsi qu'il faut expliquer les mauvaises leçons publiées par des savants distingués comme Perles (voir mon Introduction, p. LV), Fürst et M. Belléli lui-même. Ce dernier a écrit *Revues des Études grecques*, III (1890, p. 301), καὶ γλαυβράδα (Gen., III, 24), mot qui n'existe pas ; c'est une faute du même genre que ma leçon ἀμπελές pour αὐλές (Gen., XXV, 16). Seulement je n'ai pas vu dans ces erreurs « un produit du travail hâtif » de mon devancier, mais une bévue bien pardonnable que j'ai corrigée sans qualification aucune en κὲγλαμπράδα (de ἔκλαμπρος), mot qui répond exactement au terme hébreu. Là même où M. Belléli corrige une leçon mal comprise par moi, où l'on dirait donc qu'il devait bien se garder de toute précipitation, il commet une faute inconcevable pour quiconque ne sait comment il est facile de se tromper dans des questions pareilles. Dans mon Introduction (p. XXIII), j'avoue ne pas comprendre le mot *skatilachi*, la seule leçon à laquelle me permettaient d'arriver les caractères peu distincts de mon exemplaire (celui de Breslau). M. Belléli, soit par conjecture, soit à l'aide d'un exemplaire plus lisible à ce passage, lit σὲ καταλάχῃ, ce qui nous met sur la bonne voie, quoique la locution telle quelle

n'ait aucun sens, ne fût-ce que parce que καταλαγχάνω n'a jamais existé en grec ; on corrige sans hésitation σὲ καταλάβῃ (כ pour ב). De tels exemples montrent que, pour arriver à une intelligence parfaite d'un texte comme celui qui nous occupe, les forces d'une seule personne sont rarement suffisantes. Pour ma part, j'avoue que la lecture de l'article, peu bienveillant, de M. Belléli m'a donné des éclaircissements sur plusieurs points, et que, si mon critique ne semble avoir appris aucune chose de bon de mon travail, je n'ai, de mon côté, aucune peine à reconnaître que je dois à l'étude de M. Belléli des renseignements précieux.

Leyde, novembre 1897.

D. C. Hesseling.

Le gérant,
Israël Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). Un Midrasch sur le Cantique des Cantiques 230
BLAU (L.) Quelques notes sur Jésus ben Sirach et son ouvrage. 19
DANON (Abraham). Une secte judéo-musulmane en Turquie.... 264
EPSTEIN (A.). Jacob ben Simson 240
KAUFMANN (David). I. Menahem Azarya da Fano et sa famille... 84
II. Quatre élégies sur la mort de R. Nathanael Trabotto de Modène 256
LAMBERT (Mayer). La trilitéralité des racines ע"ע et ע"ו 203
LÉVI (Israël). I. Quelques notes sur Jésus ben Sirach et son ouvrage 29
II. Un recueil de contes juifs inédits (*suite*)..... 65
III. Les sources talmudiques de l'histoire juive..... 213
IV. Notes critiques sur la *Pesikta Rabbati*..... 224
LŒWÉ (Maurice). La physique d'Ibn Gabirol..... 161
LUCAS (Léopold). Innocent III et les Juifs..... 247
MARMIER (Colonel G.). Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins..... 185
PERLES (Félix). Notes critiques sur le texte de l'*Ecclésiastique*. 48
REINACH (Théodore). Josèphe sur Jésus..... 1
ROUBIN (N.). La vie commerciale des Juifs comtadins en Languedoc au XVIIIe siècle (*suite*)..... 91

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. La légende de l'exorcisme d'un démon par Simon b. Yohaï..... 285
II. Une date chronologique dans une pièce de poésie de Saâdia..... 290
BAUER (Jules). Une nouvelle inscription hébraïque..... 305
BLOCH (Camille). L'opinion publique et les Juifs au XVIIIe siècle en France 112
FREIMANN (A.). Meschoullam Cusser de Riva et sa tombe..... 111

KAMINKA. L'inscription n° 206 de Narbonne..... 293
KAUFMANN (David). I. Même sujet..... 292
II. Elie b. Joseph de Nola à Bologne..... 296
III. Maître Andréas et Jacob b. Elie..... 300
IV. La famille קוצר ou Cousseri à Riva..... 302
LAMBERT (Mayer). Sur la syntaxe de l'impératif en hébreu..... 106
LÉVI (Israël). I. La discussion entre R. Josué et R. Eliezer sur les conditions de l'avènement du Messie..... 282
II. L'inscription n° 206 de Narbonne..... 294
PERLÈS (Félix). Une ancienne faute dans la prière על חטא..... 289
PORGÈS. Encore le nom Apiphior..... 111
SCHWAB (M.). I. זכרון בית רומי..... 287
II. Une liste hébraïque de noms géographiques de l'Afrique du Nord..... 306
SULZBERGER (M.). Encore le siège de Moïse..... 110

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). Semitic studies in memory of Rev. Dr Alexander KOHUT..... 115
BELLÉLI (L.). Les cinq livres de la Loi (le Pentateuque), traduction en néo-grec, éd. par D.-C. HESSELING..... 132
EPSTEIN (A.). Machsor Vitry, éd. par S. HURWITZ. — Einleitung u. Register zum Machsor Vitry, von S. HURWITZ, mit Beiträgen von A. BERLINER..... 308
KONT (J.). Publications de la Société littéraire israélite de Hongrie 156
Correspondance : Lettre de M. D.-C. HESSELING..... 314
Table des matières..... 319

ACTES ET CONFÉRENCES.

LEHMANN (Joseph). Assistance publique et privée d'après l'antique législation juive..... I
Procès-verbaux des séances du Conseil..... XXXIX et XLI

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
P45
t.35

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY